

Salvador López Arnal (editor)

***Libros, más libros
sustantivos por favor***

**Conversaciones con Santiago
Alba Rico, Néstor Kohan, César
Lorenzo Rubio, José Luis Moreno
Pestaña, Juan Carlos Pueo,
Carlos Valmaseda y Luis Vega
Reñón**

Copyleft 2014

Este libro de conversaciones con Luis Vega Reñón, Santiago Alba Rico, Néstor Kohan, César Lorenzo Rubio, José Luis Moreno Pestaña, Juan Carlos Pueo y Carlos Valmaseda, editado por Salvador López Arnal, es de propiedad pública.

ÍNDICE

0. A modo sucinto de presentación

I. Santiago Alba Rico. A propósito de *“Tiempo, tecnología, capitalismo”*. *“Dejarse engañar por una mesa bien provista de alimentos o por una bombilla encendida o por una camisa blanca es -seguro que Chesterton estaría de acuerdo conmigo- salud mental.”*

II. Néstor Kohan. A propósito de *Nuestro Marx. Fetichismo y poder en Marx*. *“El marxismo es un universo abierto.”*

III. César Lorenzo Rubio. A propósito de *Cárceles en llamas. El movimiento de presos sociales en la transición*. *“No hubo una sola COPEL, sino tantas, como cárceles donde hubiera presos identificados con estas siglas.”*

IV. José Luis Moreno Pestaña. A propósito de *La norma de la filosofía*. *“La gente estudia filosofía para ganarse la vida y porque hay una demanda social de la enseñanza de la materia o de la disquisición filosófica.”*

V. Juan Carlos Pueo. A propósito de *Los usos de la palabra. El pensamiento literario de José María Valverde*. *“Nunca pudo dejar de lado ese talante ético que era fruto de su compromiso con los más humildes. Su apoyo a Cuba y a Nicaragua va en esa dirección.”*

VI. **Entrevista a Carlos Valmaseda**. Sobre asuntos energéticos, biocombustibles y temas afines: “La alternativa más viable va en una doble dirección: un cambio radical en nuestra vida cotidiana enfocado a un menor consumo en recursos materiales y seguir en la lucha por el poder político estatal”.

VII. **Luis Vega Reñón**. A propósito de *La fauna de las falacias*. “El sentido común no es una garantía de éxito, pero la falta de sentido común es una apuesta por el fracaso, en este caso por el engaño y el error.”

CODA FINAL

A modo sucinto de presentación

Todas las conservaciones incluidas en este libro han sido editadas en medios digitales (principalmente en rebelión), en *Papeles* o en *El Viejo Topo*.

Todos los entrevistados son intelectuales comprometidos que nunca hablan por hablar y sin fundamento. Maestros-compañeros-amigos del editor.

Todos los libros comentados, base de las conversaciones, merecen ser leídos, releídos y estudiados. Valen la pena. Sin exageración, sin retórica insulsa. Algunos, todos ellos más bien, permanecerán.

No hay, salvo error por mi parte, temáticas insustantivas en los desarrollos. Todo cuenta y tiene interés.

Hay, además, algunas historias hermosas en estas entrevistas. Una es especialmente emotiva para mí. La cuenta el erudito y praxeólogo marxista argentino Néstor Kohan en la conversación.

La cita que cierra el volumen está a la altura de las conversaciones. Esta sucinta presentación, como es evidente, no lo está. Disculpas por ello.

I

Una entrevista a Santiago Alba Rico A propósito de “Tiempo, tecnología, capitalismo”.

“Toda cosificación es engaño, pero no hay sociedad sin cosas y, por tanto, no hay sociedades sin engaño... Dejarse engañar por una mesa bien provista de alimentos o por una bombilla encendida o por una camisa blanca es -seguro que Chesterton estaría de acuerdo conmigo- salud mental.”

Escritor, traductor, activista cultural, periodista, autor teatral, colaborador en numerosos medios alternativos, arabista, guionista. Santiago Alba Rico es igualmente uno de los grandes filósofos europeos no eurocentristas que siente el compromiso con los y, sobre todo, con las personas más desfavorecidas que le es anexo como una de las características más esenciales del filosofar auténtico, del que, como diría Mario Bunge, no se ocupa de trivialidades insustantivas. Entre sus libros más esenciales *La ciudad intangible* y *Capitalismo y nihilismo*

Has publicado recientemente en *Revista Ecologista* un artículo, en mi opinión excelente, lleno de mil novecientas diecisiete ideas, titulado “Adiós a las cosas”. Me gustaría centrarme en él. Algunas veces, afirmas inicialmente, has descrito la “condición antropológica” del ser humano como una “mesopotamia de la evolución”. La expresión, la metáfora, es magnífica. ¿Nos la explicas un poco?

Es una fórmula resultona, sí, pero tampoco tan original en su contenido. Es una idea que, bajo otra fórmula, está ya recogida en algunos de mis libros (*La ciudad intangible*, *Capitalismo y nihilismo* y *El naufragio del hombre*): la tentativa, por así decirlo, de asociar la “condición humana”, como apertura “local” de posibilidades, a una “estación histórica” con un comienzo y quizás un fin determinados; a un “período” y a un “estado” fuera del cual no se podría hablar propiamente de “ser humano” sino sólo de subhumanidad o suprahumanidad, de prehumanidad o posthumanidad; el único “período” o “estado” en el que, para bien y para mal, se podría hablar de “relaciones antropológicas”. Esa “mesopotamia de la evolución” -entre la “inhumanidad” del hambre original y la del “consumo” capitalista, cierre categorial del hambre como modelo antisocial- yo la llamaba “neolítico”,

menos con la intención de definir en términos paleontológicos este “período” que recordando lo que para el historiador inglés Eric Hobsbawm constituye el “gran acontecimiento del siglo XX”: el fin -precisamente- del neolítico. Ese fin es el fin de la “condición humana”, el umbral de la superación de la humanidad, el comienzo de la “obsolescencia del Hombre”, por decirlo con Gunther Anders. Estamos viviendo en un mundo virtualmente post-humano como consecuencia de la combinación de capitalismo y tecnología: de la presión brutal sobre los territorios y de la desterritorialización de los cuerpos y de las relaciones entre ellos. Puede que todo vaya a ser mucho mejor -tengo mis dudas- pero no será ya “antropológico”.

Insisto en este nudo. Señalas que esa condición ha sido hoy casi rebasada por completo. ¿Por qué? ¿Por quiénes? ¿Cómo?

Podríamos decir que por el “capitalismo”, a condición de recordar que el capitalismo no es un sujeto y mucho menos un demiurgo sino una “relación” que explota de manera conflictiva contenidos que ella misma no ha producido (los cuerpos, el patriarcado, el lenguaje mismo) y que introduce en el mundo nuevas “relaciones” que no controla por completo y que no son puramente “reproductivas”. Este es el caso, por ejemplo, de la tecnología, que tiene su propia historia, vinculada a distintas luchas de clases, y cuyo avatar propiamente capitalista libera efectos antropológicos independientes del modo de producción del que han surgido. Quiero decir que, a la hora de analizar el “naufrago antropológico” actual, no basta con leer a Marx: hay que leer también a Polanyi, a Leroi-Gourhan, a Georgescu-Roegen, a Lewis Mumford, a Bernard Stiegler.

Te preguntaré sobre algunos de estos nombres en otra ocasión. Apuntas, sumándote a la prudencia de Wallerstein, que era posible aún la existencia de un marco político “relativamente” democrático y “relativamente” igualitario. ¿Por qué el “era posible”? ¿Ya no lo es? ¿Desde cuándo no?

No sin razón mi admirado amigo Jorge Riechman...

¡Quién no admira y quiere a Jorge!

Claro, claro. Jorge me recordaba en una ocasión todos los horrores del “neolítico” (del patriarcado a la esclavitud). Pero esa “mesopotamia” -para dejar, en efecto, las periodizaciones más científicas y por lo tanto más discutibles- incluye también grandes descubrimientos -digamos- de doble uso, entre ellos la escritura y el derecho, cuyo potencial democratizador va a quedar, mucho me temo, en barbecho. Incluye también la “imaginación”, gran invento “mesopotámico”, que es la capacidad para “ponerse en el pellejo del otro” y cuidarlo -el del otro- como si fuera propio; un invento femenino o maternal que, a contrapelo

y en las rendijas de la “historia como lucha de clases”, en medio de las más atroces violencias, ha mantenido en pie, durante unos pocos miles de años, la civilización humana, y esto hasta el punto de que podríamos describir la actividad propiamente “mesopotámica”, la propiamente “humana”, a partir de esta hermosa y triste frase de la escritora inglesa A.S. Byatt: “A veces pienso que todo el mundo humano es una vasta reserva de cuidadores de otros cuidadores, que se mueven furtivamente entre una confusión de capitalistas, explotadores, amos y opresores que no podemos ver, y que odiamos automáticamente, pertenecientes a otra especie”.

¡Qué hermosa y penetrante reflexión!

Lo es desde luego. El problema es que hemos llegado a un punto en el que el poder material, destructivo, de los opresores (“esa otra especie”) es tan grande que no sólo la razón: también la “imaginación”, matriz de todos los cuidados, está amenazada. Es difícil pensar en la posibilidad de un nuevo “contrato social”, que apoye un pie en el Derecho y otro en la Madre, en un mundo dominado por el hambre y en el que los más hambrientos (que no tienen hambre de pan sino de más territorios, más beneficios, más poder) someten al resto de la humanidad a un ininterrumpido chantaje armado: o nos dejáis destruirlo todo despacio o lo destruimos todo inmediatamente. En este contexto “despacio” es un alivio, casi un placer para las víctimas, pero en todo caso un alivio incompatible con la “política”.

El ser humano, sostienes también, es una criatura anfibia, marcada por la conciencia de la finitud y por una laboriosísima lucha, infinita esta, contra ella. ¿Consciencia de la finitud, lucha no finita contra ella? ¿No hay aquí muchas paradojas? ¿Nos ayudas a disolverlas?

Bueno, es culpa mía si no me he hecho entender, porque esa “paradoja” no es más que la definición misma de la “cultura”, tal y como entienden ese término, por ejemplo, Levi-Strauss o Eagleton: el trabajo interminable contra y desde la naturaleza. Ese trabajo es precisamente la “condición humana” y presupone dos cosas: la derrota parcial del trabajo, cuya potencia ha sido siempre limitada, y la victoria parcial de la naturaleza, sin cuya resistencia no puede constituirse “humanidad”. La victoria total de la naturaleza sería algo así como el regreso a la “vida biológica”; pero la victoria total del “trabajo” entrañaría paradójicamente también la derrota del Hombre, una especie de suicidio por sobre-humanidad. El “trabajo interminable” -porque las fuerzas son limitadas- es esa “mesopotamia” de la que hablo. Hoy el peligro es claramente el de la derrota total de la naturaleza; y el de que la humanidad, por eso mismo, encerrada y “entontecida” en su propio poder, se convierta en pura “vida biológica” inmanente, la de un organismo “sin exterior” incapaz de ver siquiera los peligros que la acechan como “especie”.

Si hay que definir al ser humano de alguna manera, sostienes en tu artículo con un prudente condicional, habrá que hacerlo como una criatura limitada y obsesionada con los límites. Añades además: obsesionada con la búsqueda de límites, “lo que llamamos ciencia”. ¿Es eso la ciencia para ti, la búsqueda de límites? ¿Una búsqueda ilimitada, sin término que diría sir Karl, de nuestros límites?

Lo cierto es que su labor consiste en encontrarlos. Tropieza con ellos todo el rato. Es verdad que la ciencia es ahora -casi solamente- una “fuerza productiva” del capitalismo y, en este sentido, opera más bien como fuerza destituyente, pero no puede hacerlo sin invocar la misma idea de límite, incluso en términos éticos. En todo caso, con la modestia de quien ha pensado poco sobre la ciencia misma, me gustaría parafrasear una frase de Rafael Barrett, el escritor anarquista hispano-paraguayo muerto en 1910. Diría entonces que la ciencia es una “frontera”: es el límite inteligente de la naturaleza y el límite material de nuestra inteligencia. Una “mesopotamia”, una vez más, que ciñe bien, por otra parte, lo que queremos decir cuando hablamos de “materialismo”.

En contraposición, sostienes, lo que caracteriza al capitalismo y a su tecnología ancilar “es justamente la rebelión contra los límites”. ¿A todo tipo de capitalismo? ¿A todo tipo de tecnología?

No creo que haya diferentes tipos de capitalismo. Ojalá los hubiera, porque eso nos permitiría ser “reformistas”, que es la aspiración natural de toda persona sensata, de toda persona cansada. Lo que caracteriza al capitalismo es que puede utilizar toda clase de procedimientos (eso sí) mientras no escapen a su definición misma, y esa definición le exige utilizar sólo aquellos procedimientos que garanticen su reproducción ampliada, lo que a su vez implica la indiferencia frente a (y la superación de) todos los límites. Podemos decir que hay distintos tipos de movimiento, pero no podemos decir que uno de los tipos de movimiento es la inmovilidad. El capitalismo -precisamente- no puede pararse; ni siquiera frenar su marcha (ese freno es lo que llamamos “crisis”). Hay distintos procedimientos de reproducción del capitalismo, pero ninguno compatible con la conservación de la naturaleza, el derecho, la democracia, los cuidados recíprocos, las “relaciones antropológicas”, todos esos procedimientos que yo asocio a la “mesopotamia humana”. Por eso, el momento revolucionario es inexcusable; es la condición sine qua non de una futura sociedad reformable (pues no cabe imaginar una sociedad humana que no requiera siempre reformas). En cuanto a la tecnología, es un error pensarla en términos de neutralidad o ambigüedad, como si la pudieran usar indistintamente, para bien o para mal, los buenos y los malos;

como es un error pensarla sólo a modo de una existencia putativa o subsidiaria, agotada en la reproducción del capitalismo. La tecnología está también -o sobre todo- al servicio de sí misma; quiero decir que muchos de sus efectos no pueden describirse como “funciones” sino como marcos de percepción (y de comportamiento) y como condición y exigencia de nuevas tecnologías; es decir, como “relaciones sociales” y “estructuras materiales”, a igual título que las “relaciones de producción” o las “relaciones edípicas”. No hay un uso no-capitalista del automóvil privado, como bien recordaba Manuel Sacristán, y no puede haber, desde luego, un uso comunista o democrático de la bomba atómica, pero al mismo tiempo es muy difícil -muy difícil- retroceder respecto de los marcos de comportamiento (y conocimiento) introducidos por esas tecnologías, por lo que se podría decir que hay obstáculos tecnológicos -y no sólo capitalistas- en el camino del comunismo. En cuanto a las llamadas tecnologías de la comunicación, falta también una reflexión crítica desde la izquierda. Muchas veces he llamado la atención, por ejemplo, sobre el carácter “orgánico” de la red, frente a la cual tenemos tanta libertad como frente a nuestro riñón derecho o nuestro hígado. Pero basta pensar en el derrumbe de ciertas categorías espaciales fundamentales para la orientación física y política. Cuando viajamos por internet, ¿estamos saliendo o entrando? Que no podamos ya distinguir “dentro” y “fuera”, ¿es funcional para el capitalismo? ¿Es bueno para la revolución? Lo que es innegable es que representa un tournant antropológico cuya autonomía estamos obligados a reconocer y analizar, por así decirlo, al margen de la lucha de clases.

¿De dónde y por qué esa tradición de izquierdas, de la que también hablas, fascinada por el desarrollo de las fuerzas productivas? ¿Cómo irrumpió ese deslumbramiento?

Podrías explicarlo mucho mejor que yo, Salvador, pero me atrevo a pensar que no discreparás si digo que esa tradición comienza con el propio Marx, quien interpreta la historia de la lucha de clases como historia también del “desarrollo de las fuerzas productivas”, y ello en una clave -digamos- “progresista”, propia de su época, que impone casi un esquema mitológico de liberación del proletariado y, en consecuencia, de la humanidad en su conjunto. La contradicción fuerzas productivas/ relaciones de producción acabará encajando en una “ley” del cambio histórico (que está y no está en Marx) que, como explica Isaac Joshua, confunde “condición” y “necesidad” y acepta como indefectible la sucesión de relaciones de producción cada vez más “elevadas” a partir del simple desarrollo de las fuerzas productivas, sucesión mecánica cuyo colofón natural es el comunismo. El marxismo nació en plena revolución industrial, en la ola del optimismo positivista, y este esquema subrayaba la fuerza (y la conciencia) del proletariado naciente: el capitalismo producía a sus propios sepultureros, que tenían

la convicción -en expresión de Benjamin- “de estar nadando a favor de la corriente”. La insistencia en el desarrollo de las fuerzas productivas introduce, a mi juicio, dos elementos muy perturbadores y negativos en cierta tradición marxista, cuya máxima expresión es la Unión Soviética de Stalin. El primero es el desprecio por la política y por la democracia. El segundo, más grave aún porque es causa del primero, la identificación de la “liberación” con un “productivismo” malentendido, remedo del capitalismo, que acaba provocando (como lo demuestra Chernobyl) los mismos efectos catastróficos. Una crítica al marxismo histórico desde el ecologismo de izquierdas es más necesaria que nunca. Manuel Sacristán fue uno de los pioneros en ese campo -desde el propio marxismo- y sin duda la lectura de Fernández Durán, Jorge Reichman o de nuestra queridísima compañera Yayo Herrero es indispensable para trazar un nuevo cuadro, realista y democrático, de las condiciones materiales de la liberación humana.

El capitalismo, vuelvo a citarte, es una hybris, no individual sino estructural, una tiranía “que se rebela sin interrupción contra los tres límites que, frente a ella, deberíamos conservar y defender como condición de todo contrato social: la tierra, los cuerpos y la ley”. ¿No hay aquí posible reforma, prudente modificación? ¿Es consustancial al capitalismo esta hybris suicida?

Poco puedo añadir a mi respuesta de hace un momento. Esta hybris no es un exceso escondido o sujeto a interpretación. Basta ver los criterios con los que se elabora el PIB de un país o la alarma que genera el descenso de las tasas de “crecimiento”. O -en términos más banales y periodísticos- la angustia con que se anuncia, con igual horror y al mismo tiempo, el aumento de la contaminación y el descenso en la venta de automóviles. Todas las decisiones que pueden tomarse en este marco económico están determinadas por la conciencia paradójica de esta trampa mortal: si no se crece más de lo razonable, sobreexplotando recursos y seres humanos y produciendo paro, pobreza y hambre, sobreviene una crisis, lo que lleva a un aumento del paro, la pobreza y el hambre. Yo creo que hay una conciencia agudísima por parte de los políticos y de los gestores de la economía mundial de que el margen de movilidad dentro del sistema es cada vez menor, salvo en lo que atañe a la posibilidad de poner a cubierto la propia fortuna personal: en este sentido, las crisis borran la frontera, nunca demasiado marcada, entre capitalismo y mafia. Es probable que el “estadio superior” del capitalismo (y del socialismo) sea la mafia y que acabemos echando de menos por igual Wall Street y la Unión Soviética. Lo que está claro es que en estos momentos ya no es sólo un problema de explotación y miseria -que no dejan de crecer, como anunciaba Marx en El Manifiesto- sino justamente de los límites impuestos al crecimiento por la propia “redondez” de la tierra. Dentro del capitalismo, el crecimiento nos mata;

el no-crecimiento nos mata también. El momento revolucionario, como decía, es insoslayable. Lo que, en cualquier caso, tampoco sabemos muy bien qué quiere decir, pues no tenemos aún ni los medios ni el programa alternativo.

No es posible pensar, afirmas, la mercantilización general ni la explotación ilimitada del trabajo humano, con sus “regresos” legales, éticos y sociales, “sin este “progreso” tecnológico desencadenado que ha ido penetrando, como un quiste, todos los aspectos de la vida individual y colectiva”. El socialismo, o como prefieras llamarlo del siglo XXI o del siglo XXII, ¿debe renunciar entonces a ese progreso tecnológico? ¿Debemos entonces ser ludistas? ¿Esa es la base de nuestra racionalidad antropológica y social?

No podremos renunciar a él porque, como he dicho más arriba, esos marcos de comportamiento y de conocimiento son en algún sentido irreversibles. Lo son además porque para satisfacer las necesidades básicas de 7.000 millones de personas habrá que aceptar -racionalizando lo más posible- una división del trabajo muy tecnologizada. El ludismo es muy lúcido, pero ni es viable ni es ya justo. En definitiva, habrá que aceptar un cierto grado de “opresión” y “alienación” tecnológicas. Pero habrá que llamarlas así, “opresión” y “alienación”, sin hacerse ilusiones, ni de emancipación a través de la máquina ni de transparencia ludista, y habrá que tratar de mitigar sus efectos (haciendo menos opaca y más colectiva la gestión de los centros de producción) y de liberar grandes franjas horarias para un ocio no proletarizado.

A lo largo de la historia, señalas en tu texto, los seres humanos han conocido sociedades sin petróleo, sin hierro o sin escritura. Por primera vez “estamos a punto de vivir en una sociedad sin cosas”. Sin ellas, añades, “la victoria capitalista sobre el tiempo coincide con el tiempo mismo y con su duración sin costuras, como en la entraña de un reloj o de una lombriz”. ¿Vivir en una sociedad sin cosas? ¿Cómo será posible? ¿Qué tipo de victoria capitalista sobre el tiempo estás señalando-criticando?

Me refiero al hecho de que la explotación intensiva del tiempo en la producción tiene su paralelo necesario en la aceleración del consumo y por lo tanto en la licuefacción de las mercancías -que son “mercancías” y no “cosas” precisamente por eso. Podría no ser tan grave aceptar un cierto grado de opresión y alienación fabril -digamos- si luego recuperásemos las cosas en el uso. Pero esa aceleración mercantil implica la solubilidad de la duración -de la consistencia misma de las cosas- en un flujo temporal, en una papilla cronológica sin apenas grumos. Siguiendo a Stiegler -a partir de una reflexión de Husserl- es lo

que he descrito en otros sitios como la transformación de los objetos espaciales en objetos temporales: las sillas, las mesas, las lavadoras, los coches, los cuerpos en general se convierten en notas musicales o en fotogramas. Duran tan poco que apenas si podemos apropiarnos de ellos con la mirada. Algunas veces he parafraseado en broma a Heráclito diciendo que “hoy nadie puede sentarse dos veces en la misma silla”. Por eso he escrito también que sólo los pobres tienen cosas, sólo los pobres tienen cuerpo, sólo los pobres tienen realmente biografía. La victoria sobre el tiempo es la victoria del tiempo. Somos, como decía Anders, hombres-sin-mundo: puro tiempo comercializado.

Un comentario de texto sobre tu propio texto: “lo que no se puede mirar se convierte en imagen; acelerar el mundo es desentendernos de él”. ¿Por qué? ¿No es eso lo que implica el carpe diem, el disfrutar, el goce? ¿No deberíamos ser epicúreos?

Ojalá fuéramos epicúreos sentados en un jardín mirando el mundo y reflexionando sobre él. Pero como te decía hace un instante somos velocísimos flujos temporales disueltos en un ocio proletarizado. Esta es un poco la idea del filósofo francés Bernard Stiegler: la de que el capitalismo, tras proletarizar la producción, ha proletarizado también el ocio a través de esa fusión entre el tiempo y la tecnología que “conecta” los flujos de conciencia a soportes tecnológicos de distracción pasiva. No somos dueños de nuestras fuentes de placer como no somos dueños de nuestros medios de producción. Nada de eso tiene que ver con el carpe diem, con el disfrute del presente, porque ahí no hay nadie, no hay nada propiamente presente: ni el sujeto ni el objeto de la experiencia. Sólo -digamos- la “conexión” vacía.

Los seres humanos, te cito de nuevo, somos también cosas, como los vasos y el papel. ¿Pero no es eso una apología encubierta de la cosificación? ¿Pero no se trataba de luchar contra esa forma de alienación tan propia de la civilización del Capital?

Encubierta no. Estoy completamente a favor de la coagulación del “trabajo vivo”, completamente a favor de la transformación de la energía en “cosas”; es decir, de la cosificación. Puede parecer muy burgués tener una cuchara y una escudilla o muy peligroso dejarse engañar por la potencia anestésica de una silla. Pero sólo los antiguos místicos cristianos que huían al desierto han despreciado tanto el mundo como el mercado. Bueno, también algunos marxistas más sensibles al lenguaje metafísico del Marx de los Manuscritos del 44 (donde de algún modo se describe justamente la “cosa” como fuente irreductible de alienación, lo que sin duda es) que al Marx sociológico de El Capital, cuya atención se centra en el “fetichismo”. Toda cosificación es engaño, pero no hay sociedad sin cosas y, por tanto, no hay sociedades sin engaño. Pero hay muchas clases de engaño y es el fetichismo, que

enmascara relaciones de explotación entre seres humanos, lo que hay que combatir. Dejarse engañar por una mesa bien provista de alimentos o por una bombilla encendida o por una camisa blanca es -seguro que Chesterton estaría de acuerdo conmigo- salud mental.

Si el Derecho, sostienes, tiene una raíz en la razón y otra en la atención, la primera no tiene sexo; la segunda es históricamente femenina. ¿El derecho tiene su raíz en la razón... o en la fuerza? ¿En la atención también? ¿Por qué es femenina esta segunda característica?

La atención y los cuidados son femeninos -muy probablemente- porque los hombres las han puesto, mediante la fuerza (al menos “en su raíz”), en una situación en la que sin su atención y sin sus cuidados no habría reproducción material de la sociedad. El amor nace de ahí, de esa atención y esos cuidados -digamos- “forzados”, los cuales vuelven valiosos los cuerpos. Yo no desdeñaría ni las hormonas ni el embarazo -el carácter físico de la maternidad- pero podemos decir, en todo caso, que la Madre es también un proceso de precipitación histórica -como se habla de una precipitación química- definido por este esfuerzo de valorización atenta de los cuerpos. Es más fácil ser razonables (aunque no es tan frecuente), pero todos podemos ser también Madres. Podemos desconectar la maternidad -como atención y cuidados- de la violencia del parto y de la violencia del patriarcado. ¿Podemos hacer lo mismo con el Derecho? Bueno, yo creo que a veces nos dejamos deslumbrar -ofuscar- por esa verdad de perogrullo según la cual -decía Walter Benjamin- “todo derecho es fundado o conservado por la fuerza”. Es cierto. Porque la fuerza -allí donde los cuerpos son frágiles-, si es suficiente y no se la detiene, puede destruir cualquier cosa, incluso todo. Pero yo no veo ningún problema en que el derecho sea “en su raíz” fuerza o en que reclame una fuerza su conservación. El problema es -primero- que sea realmente derecho y -segundo- que tengamos suficiente fuerza para conservarlo (o para que no se convierta en instrumento de un lobby, una mafia o una secta). Esa fuerza contra la fuerza sólo puede ser la de un “pueblo virtualmente en armas” cristalizado en una institución estable -yo la llamaría Estado- que garantice, contra los lobbys, las mafias y las sectas, que no se convertirá en papel mojado o, peor, en abrelatas de los poderosos. Por eso hace falta una revolución. Pero mientras se hace y no se hace, o incluso para poder hacerla, es bueno que el derecho, campo de batalla en el que han muerto tantos seres humanos, nos recuerde por qué estamos luchando, qué queremos, de dónde sacan la legitimidad -instrumento fundamental en el combate- los pueblos, los trabajadores, los ciudadanos. Siempre me parece muy recomendable la lectura que, en este sentido, hacen de Marx nuestros amigos Carlos Fernández Liria y Luis Alegre.

La conciencia puede hacer poco, afirmas también, contra

un dispositivo material destituyente. ¿Qué tenemos aparte de la consciencia? ¿La organización, la lucha, la oposición, la rebeldía, la generación creativa de nuevos dispositivos constituyentes?

Tenemos -dice Christian Raimo- “un leninismo sin revolución”. ¿O será, al contrario, una revolución sin leninismo? El hecho de que me preguntes, Salvador, puede inducir la ilusión de que tengo más respuestas que tú, cuando es exactamente lo contrario. No sé. Conocemos muy bien al enemigo, pero muy mal nuestros propios recursos, que gestionamos sin duda mucho peor que los capitalistas los suyos. En todo caso, lo que demuestran los -por otra parte- muy esperanzadores movimientos populares de los últimos años (de las revoluciones árabes al 15-M, de Occupy Wall Street a las protestas turcas) es que hay mucho más malestar que conciencia y mucha más conciencia que organización. La expresión de este malestar ha sido tan inesperada como explosiva y además relativamente juiciosa, lo que revela la incapacidad de ese “dispositivo destituyente” para “formatear” completamente la memoria de las resistencias y desenraizar al “hombre común” chestertoniano. Pero esa expresión expresa no sólo malestar contra el capitalismo sino también contra todos los marcos de legitimidad política, tanto el de los vencedores como el de los perdedores, incluidos por supuesto los de los comunistas y los de las izquierdas en general. Creo que lo mejor que le puede pasar a la izquierda en estos momentos -lo más de izquierda que puede pasar- es que se vea obligada a participar en movimientos que no dirige ella, de los que no puede convertirse en “vanguardia”, pero en los que hace sin duda mucha falta. Seguir siendo “minoría” pero a la intemperie, lejos de sus capillas cerradas autocomplacientes, en medio de la gente, donde pueda contagiarse de realidad y, al mismo tiempo, contagiar discurso. No sé muy bien qué quiere decir esto, pero tengo la impresión de que si Lenin estuviese vivo, para poder ser Lenin, sería hoy antileninista.

La aceleración es tecnológica, no sólo económica, afirmas igualmente, y añades: “si la humanidad puede perfectamente retroceder en sus derechos, no puede renunciar en cambio a lo que ya ha producido y a lo que ya sabe”. Completas la idea con una paradoja excelente, “extensible al conjunto de nuestra ciencia aplicada”, que hace estallar mi mente: “para borrar el conocimiento de cómo se fabrica una bomba atómica -artefacto del que no hay un posible uso ecologista o comunista- habría que arrojar una bomba atómica”. Tenemos, concluyes, que cargar, nos guste o no, “con la tecnología actual y con su aceleración temporal, que ha dislocado o, mejor, discroniado a la humanidad fuera de los cuerpos”. ¿Cómo entonces? ¿Cómo cargamos con drones, con armamento atómico, con centrales nucleares, con trasgénicos, con fracking y con el resto de alocados disparates tecnológicos? ¿Por qué no podemos

renunciar a todos estos artefactos de muerte?

Es que renunciar es un término que evoca heroísmo y voluntad o, al menos, racionalidad consensuada. No hay que hacerse muchas ilusiones. No, no podremos renunciar a ellos; habrá que hacer una cosa mucho más fea, que introduce siempre una dimensión incómoda y dudosa: habrá que reprimirlos. No será fácil. Digamos que -en ese otro mundo posible- las zonas necrosadas, no-comunistas, serán tantas y tan correosas que hay algo frívolo y casi irresponsable en seguir imaginando la “extinción” del Estado. Contra la inhumanidad se puede luchar, contra la posthumanidad no tanto. Por eso me uno a la prudencia del muy viejo y muy sabio Wallerstein: se trata de alcanzar un estado de “relativa” igualdad y de “relativa” democracia. Lo que no será poco, teniendo en cuenta dónde nos encontramos ahora.

¿No hay ninguna esperanza?, preguntas finalmente. Respondes: Sí, existe una. “Del fondo de esa mesopotamia superada o interrumpida por el acelerón temporal surge la vieja, chapucera y maternal solidaridad, ahora sin sexo, ésta sí antiburguesa, para recordarnos que lo único que puede salvarnos es que seguimos siendo muy pequeños”. La solidaridad y nuestra consciencia de finitud, de seres limitados, pequeños, nada del übermensch. ¿De esto se trata?

Sí, pero a condición de recordar que no se trata de voluntarismo y bondad individual sino también de un “dispositivo”, un dispositivo material constituyente que lleva introduciendo “valor corporal” y, por lo tanto, valor civilizacional desde mucho antes que el capitalismo existiera. A fuerza de reivindicar justamente independencia (contra el colonizador, contra el marido, contra el sacerdote) hemos casi olvidado la potencia resistente que contiene la dependencia, inscrita de manera insuperable en nuestra condición sublunar. La condición posthumana no se impondrá nunca mientras tengamos que seguir confiando en otro para cumplir un año; mientras tengamos -es decir- un cuerpo. “Cuidadores que cuidan a otros cuidadores”: eso es en realidad el socialismo, cuyo embrión han conservado las mujeres en cada guerra y cada terremoto, en las costuras de la historia. Una fórmula muy simple y conocida, ya puesta a prueba con éxito, pero que nunca será un sistema de “fraternidad republicana” (por evocar al maestro Domènech) mientras no acabemos con la “otra especie”, la de los opresores. Por eso hace falta una revolución, una revolución que no secará todas las fuentes de opresión y de alienación, pero que nos permitirá ser -por fin- algunas veces reformistas y casi siempre conservadores.

Me alegra que cites el gran libro del maestro y amigo Antoni Domènech. ¿Quieres añadir algo más?

Sólo darte las gracias, Salvador, no sólo por haberme exigido tanto en esta entrevista sino por todo tu trabajo, verdaderamente

imprescindible para nuestra izquierda.

Gracias, muchas gracias, querido Santi... ¡Enrojezco por momentos y te copio ahora mismo en el cuaderno "Tesoros de amigos"!

¡Y se lo enseñó a mi hijo Daniel por supuesto!

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

II

Entrevista a Néstor Kohan

Sobre *Nuestro Marx. Fetichismo y poder en Marx*

“El marxismo es un universo abierto.”

Filósofo, docente, investigador, erudito, militante tenaz, activista incansable, director de la cátedra itinerante “Ché Guevara”, Néstor Kohan es autor de numerosos artículos y libros. Entre ellos, la muestra es muy poco representativa, cabe citar: *Marx en su (Tercer) Mundo*, *Ernesto Che Guevara: el sujeto y el poder*, *Simón Bolívar y nuestra independencia: una lectura latinoamericana*, *El Capital, historia y métodos*, etc.

Su último libro recientemente publicado en España (La Oveja Roja, Madrid, 2013, prólogo de Belén Gopegui) lleva por título *Nuestro Marx. ¿Nuestro? ¿El de quién, el de quiénes?*

Néstor Kohan: Ese título lo elegí principalmente por dos razones. En primer lugar, a modo de homenaje a Antonio Gramsci. El 4 de mayo de 1918 el gran revolucionario italiano escribió un artículo titulado “Nuestro Marx”. Allí intenta rescatar al autor de *El Capital* como un historiador que se opone tanto al misticismo del culto a los héroes de Thomas Carlyle como a la metafísica positivista y evolucionista de Herbert Spencer. En el mismo movimiento Gramsci lo reivindica como “maestro de vida espiritual y moral”. Pero lo más interesante es que ese joven y entusiasta militante comunista, gran admirador de la revolución bolchevique y de Lenin, con ese artículo y otros de la misma época (como “La revolución contra «*El Capital*»”) se animó a discutirle a las “grandes autoridades” marxistas de su tiempo. Grandes popes prestigiosos que por entonces monopolizaban los saberes y las ortodoxias, las lecturas oficiales y canonizadas, convirtiendo a Marx y *El Capital* en algo completamente inofensivo frente al orden establecido. Algo no muy distinto de lo que ocurre hoy en día. Gramsci se anima a patear el tablero esforzándose por recuperar el espíritu radical del marxismo. Por eso con ese título quise homenajear al Gramsci revolucionario y su espíritu iconoclasta y desobediente frente a “sus mayores”.

En segundo lugar, el título hace referencia a la pluralidad de tradiciones dentro de la familia marxista. Aunque por economía de lenguaje hablemos y escribamos en singular, en realidad existen muchos marxismos. Y de hecho hay muchos Marx. Debemos reconocerlo sin sonrojarnos ni avergonzarnos. El nuestro es, o al menos pretende ser, un Marx posible, no el único, sino el nuestro. Es el Marx del marxismo

revolucionario, interpretado desde América Latina y el tercer mundo, desde el mundo periférico y dependiente e interpelado desde una nueva generación que aspira a retomar en el mundo contemporáneo la ofensiva política, ideológica y cultural por décadas abandonada en función de derrotas y fracasos ajenos, suspiros y nostalgias que no nos pertenecen. Ya es hora de dejar de suspirar “por los buenos y bellos tiempos que se han ido y no volverán”. Ya es tiempo de dejar atrás los complejos de inferioridad y las bienintencionadas pero inoperantes “defensas del marxismo” (como si este corpus teórico y político fuera un barco que va a naufragar, una fortaleza sitiada o una ciudad en crisis que se apresta a enfrentar una invasión) para retomar la ofensiva ideológica. Que se defiendan nuestros enemigos. Hay que quitarle la iniciativa al enemigo. Nuestro Marx es entonces un Marx que pretende ser contemporáneo y al ataque.

No está mal: contemporánea y al ataque. Belén Gopegui [escritora y novelista] prologa la edición española de su libro con un texto (hermosamente brechtiano) que titula “Ni la verdad ni la razón se abren camino a solas”. ¿Cómo se abren entonces, en qué compañía, con qué esfuerzos?

El título elegido por Belén para su prólogo es acorde al fragmento de la obra *Galileo Galilei* de Brecht que abre todo el libro. En ella un monje del Vaticano pregunta “¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?”. Entonces Brecht le hace responder a Galileo que la verdad jamás se impone sola, por sí misma: “No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la imponemos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan””. Esa obra de Brecht la leí en una traducción de Osvaldo Bayer [escritor argentino] hace muchos años cuando estudiaba filosofía. La pusieron dos veces en teatros argentinos y llevé a varios adolescentes de la escuela donde yo daba clases a verla. Todos quedaban maravillados.

Aquí, en España, el profesor Francisco Fernández Buey, también admiraba mucho esa obra de Brecht. Habla de ella en el segundo capítulo de su libro póstumo: *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*.

Creo que con ese pasaje Brecht desplumaba muchos debates de la filosofía académica (que discute si existe la verdad o no, pero siempre al margen de la historia y de los conflictos sociales) y al mismo tiempo ponía en discusión la pasividad de la intelectualidad enamorada de sus propias ideas que se muerde la cola y gira, eternamente, sobre su propio circuito. Por eso me gustó tanto ese pasaje y, por lo visto, también le gustó a Belén. Porque nos invita a intervenir, a participar, a luchar por lo que creemos verdadero, justo, digno, genuinamente valioso. No basta decir “estoy indignado” porque me doy cuenta que me están mintiendo. Tampoco alcanza con gritar “que se vayan todos” ante cada farsa o

manipulación de los poderosos. ¡Hay que hacer algo! Y hay que hacerlo colectivamente y en forma organizada a partir de una estrategia. No a partir del enojo individual o la ira espasmódica (que puede ser muy ruidosa o escandalosa pero dura poquito tiempo y luego se diluye sin pena ni gloria), sino desde una estrategia colectiva, organizada y a largo plazo. Nosotros somos de los que creemos que sí existe la verdad y que vale la pena luchar por ella. Recuerdo una vez una profesora de guión, excelente persona, pero muy seducida por las modas académicas del giro lingüístico y el posmodernismo, que insistió durante meses con que “todo es relato y no existe la verdad”. La escuché en silencio durante meses. Hasta que un día no pude más, levanté la mano y le pregunté “¿Yo quisiera saber si los desaparecidos [los 30.000 secuestrados y desaparecidos de Argentina en tiempos de la dictadura militar] están muertos o están paseando por París [relato oficial del general Videla]? ¿Están desaparecidos de verdad o es solo un relato?”. Allí se acabó la discusión. Esta compañera, sin palabras, admitió que están desaparecidos, están muertos y eso es una verdad trágica pero irrefutable. ¡Lograr que se aceptara esa verdad histórica, la desaparición de 30.000 compañeros y compañeras, fue producto de una larga y esforzada lucha social! Existe la verdad. Nunca se impone sola, al margen de la lucha de los pueblos, al margen de la práctica. Aunque enfrente nuestro haya miles y tal vez millones de personas creyendo que Hitler es un patriota, que el general Franco defiende la familia, que el general Videla garantiza los derechos humanos o que la tortura sistemática que ejercen los militares norteamericanos es sinónimo de civilización, democracia y pluralismo, debemos aferrarnos con uñas y dientes a la verdad, debemos abrazarnos a la verdad y luchar junto a ella y por ella. Sople para donde sople el viento. Al menos eso aprendí al estudiar a Marx, sus *Tesis sobre Feuerbach* y tantos otros textos.

En los anexos de su obra figuran tres epílogos. El primero es de Toby Valderrama, el texto de presentación de la edición venezolana de su obra. ¿Qué representa Venezuela para usted?

La primera edición de este libro vio la luz precisamente en Venezuela. Una edición muy bonita, absolutamente gratuita (de carácter “artesanal” ya que no fue distribuida en librerías), dirigida a la clase trabajadora y los militantes revolucionarios. Se presentó junto a los trabajadores y trabajadoras de la industria petrolera. Hubo encuentros muy interesantes ya que pudimos conversar con estos compañeros y compañeras vinculando la teoría crítica de Marx con intentos concretos de iniciar la transición al socialismo. Recuerdo que en aquellas presentaciones se discutió, además de los temas tradicionales de *El Capital*, el vínculo entre marxismo y cristianismo revolucionario. Un trabajador venezolano del petróleo, marxista y cristiano al mismo tiempo, nos sugirió que la definición de Marx acerca del comunismo, las necesidades y las capacidades, coincide textualmente con un pasaje del

libro *La Biblia*. En Caracas, también participaron de la presentación antiguos militantes de la insurgencia venezolana de los años '60 y '70, respetados, queridos y admirados por varias generaciones nuevas de militantes. Fue realmente muy emotivo. Incluso se cantó "La Internacional". Yo creo que en Venezuela se está dando una de las batallas más duras y más agudas contra el imperialismo. El presidente Hugo Chávez, antes de morir (¿de ser asesinado?), logró reinstalar en la agenda de los movimientos sociales el debate del socialismo, horizonte ausente durante dos décadas que ya no era ni siquiera mencionado en el lenguaje del mundo progresista y revolucionario. La socialdemocracia, por ejemplo, abandonó hace largo tiempo hasta la sola mención del socialismo. En Europa occidental y también en América Latina. Por eso se incomodó tanto con la insolencia y la rebeldía de Hugo Chávez. Creo que volver a traer al presente y reinstalar el debate por el socialismo fue uno de los grandes aportes a escala mundial del proceso bolivariano de Venezuela. Y en ese debate *El Capital* de Marx resulta fundamental... Tan fundamental como la reflexión de Ernesto Che Guevara sobre la transición al socialismo y la ley del valor. En ambos casos el marxismo revolucionario pone en discusión la posibilidad de salir del capitalismo y comenzar la transición al socialismo de la mano del mercado. No hay un "capitalismo bueno" y un "capitalismo malo". No existen los "empresarios socialistas". El pensamiento marxista tiene mucho que aportar en estos debates pendientes.

En aquella primera edición de distribución gratuita a la que usted ha hecho referencia se incluyen a modo de prólogos otros dos trabajos de presentación escritos por dirigentes de la insurgencia latinoamericana. ¿Por qué vincular a Marx con la insurgencia?

Esos otros dos prólogos o presentaciones del libro generaron un revuelo propio y tuvieron consecuencias políticas directas. En concreto, diversos organismos represivos de América Latina vinculados a la inteligencia militar comenzaron el hostigamiento a través de páginas de internet acusándome con nombre, apellido y fotografías mías (trucadas) de ser algo así como el guía inspirador de las insurgencias latinoamericanas. ¡Un delirio paranoico absoluto! Un relato tirado de los pelos que no resiste el menor análisis serio. Incluso las fotografías mías que utilizaron en ese hostigamiento estaban trucadas. Tomaron las fotos de una conferencia que di en Compostela, Galicia, en un seminario teórico público del año 2008, le cambiaron el fondo reemplazando los símbolos y banderas, pretendiendo convertirme en un "adoctrinador" de revolucionarios latinoamericanos. Una operación burda. Pero que no dejó de preocuparme porque las instituciones militares y paramilitares que la llevaron adelante tienen muchísimos intelectuales asesinados en la espalda. Profesores, periodistas, abogados, maestras, sociólogas, historiadores, etc. ¡Muchos muertos, muchas asesinadas en nombre de

la “seguridad democrática”! A los que no logran asesinar, los encarcelan, los persiguen, los demonizan, los “marcan”, los amenazan de muerte, aunque vivan incluso fuera de América Latina. Esos organismos de inteligencia militar y paramilitar continúan formándose en pleno siglo XXI —bajo directa influencia de los militares norteamericanos e israelíes— en la perspectiva anticomunista de la guerra fría, sólo que ahora han reemplazado el fantasma gótico del “comunismo” y la “subversión” que provenía de la fría nieve soviética por el fantasma tropical y caribeño del “narco terrorismo”, pero la matriz ideológica macartista es exactamente la misma. A cualquiera que piense diferente hay que eliminarlo. Y si es marxista... ¡mucho peor!

Yo creo que esos otros dos prólogos molestaron tanto y generaron semejante reacción desmesurada principalmente por dos motivos. En primera instancia, porque mostraban al público lector que la militancia revolucionaria e insurgente de América Latina no constituye una banda de forajidos y bandoleros desquiciados, que buscan adrenalina transpirados y babeando ni viven al ritmo enloquecido de la cocaína, sino que la insurgencia se basa en una detallada y meditada lectura de Marx, reflexiva, rigurosa y serena. Esos textos demostraban que no hay ninguna “irracionalidad” en las rebeldías latinoamericanas. Por eso generaron tanto enojo de parte de las fuerzas represivas.

En segundo lugar, esos textos publicados “a modo de prólogos” que celebraban explícitamente nuestro intento de repensar a Marx y *El Capital* nos permitían comenzar a retomar un vínculo durante muchos años perdido y olvidado. Aquel que une la reflexión de la teoría crítica marxista con la militancia revolucionaria. Una tradición de pensamiento que en los años '60 y '70 habían desarrollado, entre muchos otros nombres célebres, Frantz Fanon en el caso de la revolución de independencia de Argelia, la revista cubana *Pensamiento Crítico*, las propias intervenciones teóricas del Che Guevara en el debate cubano de 1963 y 1964 sobre la teoría del valor, los escritos del pensador brasileño Ruy Mauro Marini que unían su teoría marxista de la dependencia con la militancia en la insurgencia chilena, etc. etc. Cuando en sus libros *Consideraciones sobre el marxismo occidental* y *Tras las huellas del materialismo histórico* el historiador británico Perry Anderson se queja de ese divorcio entre marxismo universitario-académico y militancia social está hablando precisamente de este problema. Retomar ese hilo rojo, perdido y olvidado, donde marxismo teórico y militancia práctica son dos caras de la misma moneda sigue siendo una tarea pendiente.

Me ha pasado lo mismo que a Belén Gopegui: me he emocionado con su dedicatoria. La solidaridad, la generosidad, la amistad, la lealtad, el compañerismo, el estímulo moral, el hacer lo que se debe sin medir ni calcular... esos valores, esa ética, pregunta usted, ¿no es acaso el corazón del marxismo y el antídoto frente a tanta mediocridad? ¿A qué mediocridad hace

referencia? ¿El marxismo es entonces, en su opinión, el desarrollo de una ética humanista?

Esa dedicatoria del libro está dirigida a mi padre, ya que lo terminé de redactar y corregir en su última versión cuando mi padre estaba agonizando por un cáncer. Por suerte lo pudo ver antes de morir.

Lo siento, desconocía la enfermedad, el fallecimiento de su padre.

Estoy más convencido que nunca que el proceso por el cual una persona se hace revolucionaria, socialista o comunista, es mucho más complejo que aquella imagen tradicional, simple e ingenua, de notable impronta iluminista, donde la mera lectura de un texto toca como una varita mágica a alguien y a partir de allí cambia súbitamente todo en su vida. No creo que las cosas sucedan de ese modo. Los libros son fundamentales para construir la conciencia de clase y una identidad personal revolucionaria, pero son solo un aspecto. Central, pero no único. En la vida real de la gente las variables son múltiples y los aprendizajes también. Sospecho que antes de incursionar en *El Capital* las personas se nutren de los valores solidarios del marxismo y es ello lo que los mueve a rebelarse, a leer, a estudiar, a militar de manera organizada, etc. Esa dedicatoria está dirigida a mi padre porque a través suyo y de sus amigos de militancia yo me vinculé al marxismo. Fueron esos valores solidarios que usted menciona y que están en la dedicatoria —valores que me fueron transmitidos familiarmente desde la niñez por mi madre y mi padre en tiempos de la dictadura sangrienta del general Videla— los que me llevaron a identificarme con los rebeldes, con los explotados, con las humilladas, a despreciar el dinero como rey absoluto de nuestra sociedad, a odiar a los torturadores y represores, a sentir asco y repulsión, incluso física, frente a la injusticia, a rechazar la mediocridad que han pretendido instalarnos como horizonte insuperable de nuestra época. Creo que ese proceso de enseñanza-aprendizaje junto al ejemplo cotidiano de mis padres fue prioritario. Las lecturas de Marx vinieron después a legitimar algo previo... El marxismo, al menos para mí, ha sido y es una concepción del mundo, de la historia y de la sociedad que le dio sentido a mi vida, que me permitió comprender —a escala universal— lo que yo sentía e intuía. Pero esos sentimientos, esos valores, esas enseñanzas estaban desde antes y venían de la niñez. Sospecho que a muchos compañeros y compañeras les ha pasado lo mismo en sus vidas. Por eso la niñez, época de la vida cuando se aprenden los valores y se “maman”, como una ética vivida y pretéorica, incluso como una estructura de sentimientos, constituye un terreno de disputa formidable. Tradicionalmente la Iglesia católica, por ejemplo, ha defendido a capa y espada sus escuelas primarias... ¿Por qué? ¿A qué edad un niño va al catecismo? En Argentina a los ocho años...

Aquí también, si no ando muy errado. No estoy puesto en

estos temas.

Hoy en día el mercado también ha avanzado sobre la niñez. Las series de Disney Channel apuntan a ese público infantil inoculando los valores del *american way of life*. Mucho antes de leer un libro entero los valores del mercado o de la religión ya moldean la personalidad. Los marxistas no podemos desconocer ese proceso de constitución de la personalidad, central en lo que después Marx denominará “la conciencia de clase” de cada individuo. Entre otras razones, por eso creo que la ética y los valores constituyen un eje fundamental del marxismo, no sólo a nivel teórico y reflexivo sino en sus batallas políticas cotidianas por conquistar la hegemonía y la subjetividad de las grandes masas populares. Una batalla que empieza mucho antes de leer un texto o una revista marxista. Esta lucha comienza en la niñez. Nuestros enemigos lo tienen claro.

Demás está decir que descreo de las lecturas positivistas, estructuralistas o weberianas, “neutralmente valorativas” que pretenden construir una ciencia social al margen de la ética y los valores. Eso no es la teoría social y eso no es *El Capital*. Si el reformismo evolucionista y kantiano de Eduard Bernstein pretendió convertir al marxismo simplemente en una ética y al socialismo en un mero imperativo categórico eso no implica que los marxistas revolucionarios abandonemos la ética. Sería un gravísimo error teórico, epistemológico y político. Los valores de la ética comunista que pregonaba el Che Guevara son los mismos que guiaron a Marx en su redacción de *El Capital*. Creo que allí hay un tesoro inmenso, todavía inexplorado, que puede servir de antídoto frente a la mediocridad perversa y monstruosa en la que pretenden hundirnos el capitalismo y los valores del mercado.

Distingamos Marx del marxismo si permite. ¿Cómo concibe usted este segundo? ¿Cómo una teoría creativa, como una praxeología transformadora, como una tradición revolucionaria?

Para nosotros el marxismo constituye una concepción materialista de la historia, una teoría crítica de la sociedad capitalista, una filosofía de la praxis, una teoría política de la revolución y la hegemonía, un método dialéctico, crítico y revolucionario y en última instancia, una filosofía de vida. Creo que el marxismo tiene esa multiplicidad de dimensiones, de niveles y de “escalas”. Quedarse únicamente con una dimensión implica castrarlo, mutilarlo, convertirlo en una caricatura. Lamentablemente en muchas ocasiones se ha hecho esa operación para tratar de clasificarlo, intentando introducirlo a la fuerza en el lecho de Procusto de las disciplinas universitarias, en la parcelación del saber social tal como hoy lo conocemos (una filosofía, una sociología, una economía, una antropología, una historiografía, una psicología, etc.). Creo que el gran desafío actual consiste en restituirle al marxismo su carácter totalizante, completamente a contramano de los saberes fragmentados que expresan la concepción social esquizofrénica del

conocimiento, típica del capitalismo tardío y posmoderno. Ese desafío debe venir acompañado de una batalla por la vida cotidiana. De nada servirá el marxismo si no afronta la pelea por transformar la vida cotidiana. Por eso considero que el marxismo, además de una gran teoría, todavía inigualada, constituye una filosofía de vida, muy superior a las filosofía de la autoayuda, al modo de vida que nos proponen las religiones y absolutamente superior de las mediocridades inherentes a la vida del mercado y de los shoppings.

En sus agradecimientos —“A quienes nos enseñaron”—, perdóneme la mirada un tanto provinciana, no cita usted a ningún marxista hispánico (dejando aparte a Adolfo Sánchez Vázquez, un inolvidable exiliado republicano que vivió en México la mayor parte de su vida). ¿Por qué es tan débil el marxismo en España? ¿Existe alguna excepción en su opinión?

Quizás fui injusto en los agradecimientos al no incluir a mucha otra gente. Puse a quienes tenía en ese momento más en mente, a quienes conocí personalmente y de los que aprendí en forma directa, pero seguramente uno se ha nutrido de muchos compañeros y compañeras que una mera lista no agota. Dada la crisis editorial argentina y el vaciamiento ideológico, yo me he formado leyendo literatura marxista editada principalmente en México, en Madrid y en Barcelona. Editoriales que hoy ya no existen o que han cambiado patéticamente su signo ideológico...

Si tuviera que mencionar otros compañeros, sabiendo que usted es un especialista en la obra del pensador marxista catalán Manuel Sacristán Luzón (que no incluí en mis agradecimientos ya que nunca lo conocí personalmente, aunque he leído muchos de sus libros) quisiera mencionarle una anécdota. Haciendo memoria, mi padre me trajo de regalo aproximadamente en 1990 varios tomos de cubiertas verdes de una obra de Manuel Sacristán. Se titulaban *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales* [Barcelona, Icaria, 1984] Allí leí una defensa de Engels muy inteligente y sutil, trabajos de lógica matemática además de un prólogo muy pero muy valiente a la revolucionaria alemana Ulrike Meinhof que poca gente se hubiera animado a escribir. Por supuesto he leído la antología sobre Gramsci de Sacristán. También conseguí en un viaje al estado español que hice hace pocos años una compilación de sus escritos, prólogos y prefacios a *El Capital* titulada *Escritos sobre «El Capital» (y textos afines)* [Barcelona, El Viejo Topo, 2004]. Como todo salía tan caro para los latinoamericanos el de Sacristán fue el único libro que me pude comprar en ese viaje. Valió la pena. Pero la anécdota que le quería contar sobre la influencia de Manuel Sacristán es muy anterior a todas estas lecturas, pertenece a la niñez. Resulta que cuando yo tenía trece años y comenzaba la escuela secundaria comenzó a difundirse en Buenos Aires una enciclopedia de conocimientos generales titulada *Universitas* [Salvat, 1979]. Eran varios tomos, creo que diez o doce de

tapas naranjas. Mi padre me la regaló cuando era un niño. En la escuela la profesora de latín, furiosamente anticomunista y apologista del terrorismo de estado, que expresaba en clase su odio contra el Che Guevara cada vez que podía (eran tiempos de la dictadura militar del general Videla y en mi escuela desaparecieron diez estudiantes), recomendó calurosamente esa enciclopedia. Quizás los militares permitieron su circulación sin haberla leído. Muy bien, en el tomo quinto dedicado al “pensamiento de la humanidad” había un capítulo sobre... Karl Marx. Me leí aquel capítulo nº 22 a los trece años. En esa época seguramente debo haber entendido bastante poco. La de aquella enciclopedia fue la primera fotografía de Marx que yo vi en mi vida. En esa época nunca había visto ni siquiera una fotografía del Che Guevara, igualmente prohibido. En Argentina no había afiches, ni posters ni remeras con su rostro. Cuando los militares se dieron cuenta de que en esa enciclopedia naranja aparecía la barba de Marx... prohibieron su circulación y obligaron a retirarla de todos los kioscos de la ciudad. En la escuela se comentó esa prohibición. Si estaba prohibida... ¡más atractivo! Pero antes de la prohibición y de que la saquen de circulación algunos ya la habíamos comprado. ¿Quién había escrito ese capítulo que generó tanto revuelo? Manuel Sacristán. En esa época yo no sabía quien era, ni Marx ni Sacristán. Mi padre no me hablaba de esos temas. Había mucho miedo. Incluso me instruyó para que si en la escuela me interrogaban mis maestros o profesores yo tenía que decir que en mi familia todos creíamos en dios. El que un niño fuera ateo volvía a cualquier familia sospechosa. Así que sin saber quien era, me choqué con Marx. Ese trabajo de divulgación de Manuel Sacristán fue lo primero sobre Marx que yo leí en mi vida, a los trece años. Aunque no lo incluí en los agradecimientos, enmiendo mi error y aprovecho esta entrevista para agradecerle a la memoria de Sacristán el haber inoculado el virus... Pocos años después, todavía bajo dictadura militar, el virus cobró nuevos bríos gracias a un librito de filosofía de Georges Politzer y unas fotocopias grises y desgastadas de Michael Löwy sobre el pensamiento del Che Guevara. De allí en adelante... de la mano de Marx, del Che y de la militancia en el centro de estudiantes, ya no hubo retorno.

No sabe cuanto le agradezco lo que acaba de explicar, es muy, muy hermoso. Muchas gracias. Se lo contaré a mis amistades. También que se haya referido a él como “marxista catalán”. Lo fue, desde luego, aunque naciera en Madrid. Continúo: marxismo, postmodernismo... ¿observa usted puntos de conciliación entre ambos? ¿Por qué cree usted que una parte de la izquierda académica usamericana, por ejemplo, es tan partidaria del postmodernismo?

En mi opinión no creo que haya puntos de conciliación. Los marxistas coincidimos en algunos puntos con las descripciones posmodernas, no son inventos, dan en el clavo. Los fenómenos que ellos

describen muchas veces son ciertos, son reales. Pero no suscribimos el balance posmoderno que termina celebrando lo que existe como el mejor de los mundos posibles. La gran falacia posmoderna consiste en pegar un salto ilegítimo entre lo que es y lo que debe ser. Habitamos la posmodernidad, es cierto que las identidades políticas están muy débiles, es verdad que debemos sobrevivir entre fragmentos deshilachados de cultura, no es falso que cada vez se lee menos y el pensamiento crítico apenas respira, que la esfera pública languidece, que el espacio plano de la imagen en video clip termina predominando sobre el tiempo profundo de la historia. Nada de eso es falso. Pero a los partidarios del marxismo, el socialismo y la revolución nos parece que esos fenómenos socio culturales constituyen retrocesos y poseen un carácter negativo. De ninguna manera nos alegramos, ni aplaudimos ni festejamos la mediocridad del reino posmoderno y su celebración del capitalismo tardío. En mi opinión, que no es sólo mía sino de muchos marxistas, el socialismo como proyecto integral de nueva cultura y nueva civilización, ni es el simple perfeccionamiento de la modernidad (donde vendríamos a completar lo que la burguesía no hizo) ni tampoco constituye un subcapítulo más refinado de la posmodernidad. Como proyecto integral de una nueva manera de vivir y establecer nuevos vínculos humanos la revolución socialista debería apostar a la superación tanto de la modernidad como de la posmodernidad.

¿Por qué ese tipo de pensamiento posmoderno tiene tanto éxito en la Academia de Estados Unidos? No lo sé en detalle, pero me imagino como posible respuesta que eso sucede por la derrota de la izquierda radical norteamericana que fue aplastada a sangre, dinero y fuego. Con pólvora y con dólares. No debemos olvidar que allí asesinaron desde a Malcolm X hasta Martín Luther King, pasando por el aplastamiento sistemático de las Panteras Negras a las que les introdujeron de manera planificada la droga como vía de neutralización política en sus segmentos juveniles y barriales más radicales. Muchos movimientos sociales estadounidenses contestatarios fueron reprimidos, sus dirigentes encarcelados (allí sigue todavía preso Mumia Abu Jamal, por ejemplo) y finalmente, mediante una serie interminable de mecanismos de dominación, fueron cooptados. El anticolonialismo radical y combativo de las Panteras Negras devino en la Academia norteamericana en los inofensivos “estudios poscoloniales”. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt (exiliada en EEUU), marxista y radical, se terminó transformando en los inocuos y asépticos “estudios multiculturales” y así de seguido. También el feminismo radical y el movimiento homosexual militante padecieron la ofensiva del estado burgués, la moderación y posteriormente la cooptación académica de la mano del posmodernismo y los “estudios de género”. No hay “democracia norteamericana”, eso es un mito. Lo que allí existe es un régimen neomacartista, opresivo y vigilante, como han denunciado desde el más intelectual Noam Chomsky hasta el más “técnico” Edward

Snowden. ¿Por qué iba a quedar al margen de ese régimen de control y vigilancia la Academia estadounidense? También allí se sintió el talón de hierro del que nos hablaba Jack London...

¿Es o no es esencial para usted la teoría del fetichismo marxiano? ¿Por qué?

Bueno, esa es la tesis central del libro que me costaría mucho resumir en dos renglones.

Le dejo quince.

La teoría crítica del fetichismo no sólo constituye el núcleo de la teoría del valor (columna central en la arquitectura lógico dialéctica de *El Capital*). Además sintetiza la concepción materialista de la historia, como han demostrado György Lukács en *Historia y conciencia de clase* o Isaak Illich Rubin en su formidable *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. La teoría crítica del fetichismo recupera la teoría de la alienación superando cualquier posible esencialismo ahistórico por donde pudiera entrar dentro del marxismo la metafísica. Marx extiende esa explicación desde el ámbito de su crítica del mercado capitalista hacia el terreno de las instituciones políticas del régimen capitalista (en la cual la república parlamentaria resume un tipo de dominación anónima, impersonal, típicamente moderna y burguesa). La teoría crítica del fetichismo elaborada por Marx no sólo permite desanudar y desmontar los discursos de la economía política (de la clásica y científica así como también de la vulgar y apologética, desde el keynesianismo hasta los neoclásicos y neoliberales). También permite superar la crítica heideggeriana de la técnica y la crítica weberiana de la política moderna. El discurso crítico de Marx contra el fetichismo tiene un alcance explicativo muchísimo mayor que el de Heidegger, el de Weber, el de todas las variantes de la economía cuantitativa y el de la ensayística posmoderna. A partir de esa teoría crítica del fetichismo, Marx no sólo es el teórico de la explotación. También lo es de la dominación y el poder. Al menos eso intentamos demostrar en el libro.

Remarco lo que acaba de señalar: tesis central del libro, de *Nuestro Marx*. La Historia, en su opinión, ¿es un proceso sin sujeto ni fines?

En la obra de Marx se manejan varias nociones de historia según el nivel epistemológico de sus escritos y sus interlocutores. No es lo mismo cuando Marx polemiza con un político a cuando pretender hacer ciencia de largo aliento. En términos generales encontramos un primer concepto de historia como el devenir de una esencia perdida y alienada, un segundo concepto de una historia como proceso objetivo sujeto a leyes y un tercero que consiste en una concepción histórica que entiende a la historia como un proceso abierto, contingente y dependiente de la praxis y la lucha de clases. Creo que de esas diferentes nociones de historia, la

que responde más fielmente al espíritu de la obra en su conjunto es esta tercera concepción, que Rosa Luxemburg resumió en una consigna extraída de Engels: “Socialismo o barbarie”. El futuro es contingente, está abierto, no está preasegurado de antemano. La dialéctica de Marx en su concepción materialista de la historia y su filosofía de la praxis no es sinónimo ni de “mito del origen” ni de teleología; es una dialéctica abierta a las contradicciones de la praxis humana y sus conflictos y a la intervención de los pueblos y clases en lucha. Las leyes que Marx describe y explica en *El Capital* son leyes de tendencia, campos de condicionamientos y posibilidades abiertas cuya resolución depende de la lucha de clases.

No son pocas las páginas en las que usted se aproxima a la obra de Althusser (y de algunos de sus discípulos). ¿Qué balance hace de su obra?

Tengo por Althusser un gran respeto personal. Destaco algo que gran parte de sus epígonos, deudores y exegetas, habitualmente celebratorios y acrílicos, curiosamente pasan por alto. Althusser fue un *militante*. Eso me atrae de él y me genera respeto. Creo que gran parte de sus epígonos no lo son, por eso no le llegan ni al talón. Viven de las glorias pasadas del maestro sin tener su brillo ni su profundidad. Imitan su escritura y sus giros expresivos, pero se nota a primera vista que les falta ese aliento y esa energía militante que movía internamente el pensamiento de Althusser. Al leer su autobiografía reconozco que se vuelve en un punto una persona querible. No obstante, nunca me han convencido sus tesis filosóficas, epistemológicas ni políticas. Cuanto más estudio a Marx y cuando más profundizo en el marxismo más lejos me voy de Althusser. Este libro sobre el que estamos hablando en gran medida presupone una crítica dura del legado de Althusser, de su pretendida “filología”, que tanto prestigio le otorgó en su época pero que hoy se cae a pedazos y resulta ya insostenible si estudiamos los materiales originales de Marx tal como éste los fue escribiendo en sus varias redacciones de *El Capital*. No lo que Althusser le hacía decir a Marx para “completarlo”, para darle, supuestamente, la filosofía que “le faltaba a Marx”. Althusser nunca entendió, por ejemplo, la teoría del fetichismo en *El Capital*. La pretendió reducir a una reminiscencia juvenil de la teoría de la alienación o a una hipótesis subsidiaria de la teoría epistemológica de la ideología. En ambos casos se le escapaba completamente su nexos con la teoría del valor a través de la noción fundamental de “trabajo abstracto”, el gran descubrimiento teórico de Marx. Creo que al final de su vida, en un arranque de sinceridad, el propio Althusser no sólo fue tajante con su movimiento y su propia escuela a la que no dudó en criticar por sus “imposturas” sino que además, en 1988, reconoció explícitamente que Marx en toda su obra y a lo largo de toda su vida jamás se desentendió de la dialéctica... por lo tanto su famosa “ruptura epistemológica” se evaporó por arte de magia.

Creo que muchos de sus discípulos han bebido y se han alimentado de sus equívocos premeditadamente antidialécticos (tanto los de juventud como los posteriores a su libro *Elementos de autocrítica*) y no resulta casual, como ha reconocido el profesor Emilio De Ipola (uno de sus principales epígonos y seguidores en Argentina), que de la mano de Althusser... se fueron del marxismo. Gran parte de las metafísicas “post”, enemigas a muerte de toda concepción social dialéctica, son herederas vergonzantes del maestro, inconfesadas e ingratas por no reconocer su deuda. Pero insisto. Todas mis críticas, que son muchas y numerosas, no opacan algo que nunca dejo de reconocerle, tanto a Louis Althusser como a su principal discípula, traductora y divulgadora latinoamericana, Marta Harnecker: su carácter *militante*. Los voceros académicos actuales de esta escuela, ahora conocida como “post”, no lo son y si son militantes, están enrolados en causas sumamente alejadas del proyecto socialista y comunista. Usan el traje, la corbata y los zapatos prestigiosos de Althusser pero les quedan bastante mal. Parecen imitadores de barrio.

No es que esté ausente en su libro, desde luego que no, pero déjenme preguntarle por Engels. ¿Es un segundón? ¿No hay comparación posible entre la importancia de Marx y la de su amigo y compañero?

El mismo Engels reconoció que no alcanzó el brillo ni la genialidad de Marx. No obstante, además de tener una personalidad entrañable y en muchos casos más “moderna” que Marx (pensemos, por ejemplo, su amor con una humilde chica irlandesa, en esa época un escándalo para cualquier familia burguesa alemana o inglesa), Engels hizo aportes perdurables a nuestra tradición. Recordemos su descubrimiento de una corriente revolucionaria dentro del cristianismo, precursora de lo que hoy sería la teología de la liberación, cuando analiza las guerras campesinas en Alemania. O sus observaciones críticas sobre la dominación patriarcal, precursoras del feminismo marxista. Sus análisis de los fenómenos de la guerra, problemática que manejaba tan bien que recibió el sobrenombre de “general” por parte de la familia de Marx. O su fundacional análisis crítico de la economía política en su “genial Esbozo”, anterior e inspirador de la mirada crítica del propio Marx. Precisamente con Manuel Sacristán diría que gran parte de los errores y tergiversaciones que se construyeron posteriormente sobre la filosofía del marxismo, convirtiéndola en una metafísica “materialista dialéctica”, no pertenecen tanto a Engels como a la historia trágica posterior del movimiento socialista y comunista. En esa época posterior se tomaron escritos exploratorios de Engels o redactados en un tono polémico como si fueran “la Biblia” del marxismo, deshistorizándolos y descontextualizándolos. Pero eso no fue culpa de Engels.

Le señalo una casi ausencia: Jenny Marx. ¿No es también la

compañera de Marx una parte esencial de la vida, de la praxis política e incluso de la obra del revolucionario de Tréveris?

Es verdad que sin esa mujer entrañable que lo enamoró desde muy jovencito, que abandonó su vida burguesa para compartir con Marx toda una vida de militancia, penurias e investigación, el autor de *El Capital* no habría sido quien fue. Compartió y estuvo codo a codo en todas sus luchas y batallas. Desde las más “políticas” y famosas, hasta la lucha cotidiana por sobrevivir en el exilio sin un centavo en los bolsillos, con hijos que se morían y la pareja no tenía ni para comprarles un cajón, empeñando hasta las sábanas. Todas esas luchas las pelearon juntos. ¿Quién puede sobrevivir en soledad? Cuando ella se murió Marx prácticamente se dejó morir de tristeza. Fue un golpe del que no logró reponerse. Y no era un hombre viejo, recién había pasado los sesenta años. Los datos biográficos de Jenny, por lo menos en las biografías clásicas de Mehring y Riazanov, no suelen ser destacados. Recién en los últimos años han comenzado a aparecer estudios biográficos tanto de su compañera Jenny como de sus hijas. Mucho queda por investigar en esa temática.

Tiene razón. Y están sus cartas, sus hermosísimas cartas republicanas de militante abnegada, sufriendo lo indecible. Para usted, como es obvio, Marx no es un perro muerto. ¿Señalaría algún error en su obra?

El principal, desde nuestro punto de vista, su errónea apreciación de Simón Bolívar, como tratamos de analizar en *Simón Bolívar y nuestra independencia (Una lectura latinoamericana)*. Sin duda ese trabajo de 1858 sobre el Libertador americano constituye su peor artículo en el conjunto de una obra brillante. También apuntaría su inicial eurocentrismo que no fue un “error” sino todo un paradigma de análisis, en gran medida superado a partir de la década de 1860, como intentamos demostrar en *Nuestro Marx* pero también en el último capítulo de *Marx en su (Tercer) mundo*.

¿Cómo se relacionan en su aproximación a la obra del clásico el estudio de sus teorías y las prácticas políticas transformadoras en América Latina?

Toda nuestras aproximaciones a Marx y *El Capital* las hacemos desde las coordenadas ideológicas del marxismo latinoamericano sin por ello renunciar a lo mejor y más radical del marxismo revolucionario europeo, tanto del marxismo occidental como de obras y pensadores del este europeo, como son los casos de Isaak Rubin, Karel Kosik, Jindrich Zeleny entre muchos otros y otras. El marxismo de América Latina (no sólo el marxismo en América Latina) posee una larga historia que en tan corto espacio resulta imposible de resumir. Desde la obra de José Carlos Mariátegui hasta la teoría marxista de la dependencia en sus corrientes más radicales, como por ejemplo en los escritos y análisis de Ruy Mauro

Marini. De toda esa historia los puntos más altos, sugerentes y perdurables seguramente han sido Mariátegui y el Che Guevara. Recién hoy en día estamos publicando la obra todavía inédita de Guevara, sus manuscritos de lecturas marxistas del período de Bolivia... (cuando los cuadernos se interrumpen por su asesinato).

Para sintetizar le diría que en nuestro proyecto de investigación nos hemos propuesto estudiar a Marx y sus recepciones, reapropiaciones y derivaciones latinoamericanas. Son dos desafíos paralelos que nos multiplican las tareas de investigación, el tiempo de estudio y el trabajo, pero a los latinoamericanos no nos queda más remedio que encarar esa doble perspectiva al mismo tiempo.

Habla usted en ocasiones de la lógica dialéctica. ¿Es una lógica alternativa a la lógica formal en su opinión? ¿No cree usted entonces en el principio de contradicción?

Ese fue un largo debate de la década del '50. A mí me sirvió mucho estudiar aquel libro de Henri Lefebvre *Lógica formal, lógica dialéctica* porque retomando los *Cuadernos filosóficos* de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, Lefebvre despejaba muchas incógnitas como la que usted me plantea.

La lógica dialéctica no anula ni aplasta a la lógica formal (sea en su capítulo aristotélico clásico, sea en su capítulo matemático contemporáneo), sino que en todo caso delimita su campo de aplicación. En términos generales tiendo a pensar que la lógica dialéctica constituye una herramienta fundamental para los estudios sociales y para tratar de pensar los procesos históricos, sociales y políticos, repletos de contradicciones, a veces antagónicas, a veces no antagónicas. El soporte lógico de un programa de computación está articulado a partir de la lógica matemática. No me imagino cómo funcionaría una computadora violentando esa lógica binaria que excluye la contradicción. Pero a la hora de comprender las luchas sociales, los procesos revolucionarios, las contradicciones entre las clases sociales y los enfrentamientos políticos entre la revolución y la contrarrevolución, las diferencias no antagónicas entre potenciales aliados y las contradicciones insalvables e irreconciliables entre campos enemigos, la lógica matemática seguramente nos serviría de muy poco.

Marxismo, comunismo...¿Se puede ser comunista y no ser marxista? ¿Se puede ser marxista y no ser comunista?

Aquí entra en juego la lucha por el significado de las palabras. Marx y Engels denominaron al famoso *Manifiesto* de 1848 "comunista" porque el término comunista tenía un sabor más militante y combativo, como reconoce el historiador Cole. En aquella época había muchas sectas (quizás como ahora..., no lo sé), algunas se llamaban "socialistas", otras "socialistas verdaderos", otros "comunistas". Marx y Engels se sintieron más atraídos y cercanos a los grupos de obreros

militantes que a los filósofos genéricos, por eso denominaron ese texto programático (escrito a pedido de los obreros revolucionarios... como demuestra Riazanov) con el nombre emblemático “comunista”. Luego los nombres fueron cambiando. En tiempos de la segunda internacional un revolucionario radical como Lenin o una revolucionaria extrema como Rosa Luxemburg no dudaban en autocalificarse de... ¡“socialdemócratas”! Hoy eso daría risa. Más tarde, con la traición de la socialdemocracia durante la primera guerra mundial, el asesinato vil y bochornoso de Rosa Luxemburg a manos de los socialdemócratas alemanes, etc., el término adquirió una connotación absolutamente peyorativa. Hoy en día la socialdemocracia directamente se ha hecho neoliberal. No tiene nada de socialista, ni siquiera el nombre. ¿Qué quedó del término “comunista”? Sufrió un gran desprestigio a partir del stalinismo... las matanzas dentro de la propia familia de revolucionarios... tanto en la URSS como incluso en la guerra civil española.

En el caso argentino se dio la tremenda tragedia que el partido que se llamaba y era conocido como “Partido Comunista” tuvo 106 militantes secuestrados y desaparecidos en 1976 pero a pesar de esa abnegación y esa entrega de su militancia su dirección política apoyó a la dictadura militar del general Videla. Trágico, inexplicable, delirante, loco, como quiera pensarse. Pero la apoyó. Hoy eso está fuera de discusión.

¡Fue una locura, una locura, amparada en explicaciones delirantes!

Los documentos y publicaciones de esa época son tremendos. Incluso una nueva camada de dirigentes del PC hizo en 1986 una autocrítica pública reconociéndolo. Entonces el término está cargado de connotaciones no siempre positivas. Sin embargo, en Argentina otras corrientes políticas intentaron disputar el término y el nombre. Por ejemplo, el máximo ideólogo del peronismo revolucionario John William Cooke, amigo del Che Guevara y él mismo marxista, estrecho aliado de la revolución cubana y partidario de la lucha armada, llegó a escribir “en la Argentina los comunistas somos nosotros”. Por su parte Mario Roberto Santucho, líder de la insurgencia guevarista argentina del PRT-ERP también se auto pensaba a él y su corriente política como comunista y llamaba a la unidad al Partido Comunista para que este último se incorporara a la lucha armada por el socialismo y contra la dictadura. Pero como el PC tenía otra posición política y otra estrategia, le daba la espalda... En fin. Muchas discusiones donde los nombres, símbolos y denominaciones no siempre se correspondían con las estrategias políticas. En el resto del continente, hubo “comunistas” (así se autodenominaban) que se opusieron a la revolución cubana y a la revolución sandinista...

Por eso creo que la respuesta a su pregunta debe darse históricamente. Los nombres están impregnados de debates históricos. En mi opinión Marx es un pensador *comunista*. Nuestro proyecto político de alcance mundial es a largo plazo y a nivel estratégico y por eso asume un carácter *comunista*. Pero los nombres históricos concretos y las denominaciones que adquiere ese proyecto estratégico varían de país en país, de acuerdo a las tradiciones culturales, a los debates del movimiento popular, a las polémicas... Creo que lo que hay que tener claro es el rumbo estratégico. Los nombres van cambiando... Un nombre en sí mismo no define nada. Toni Negri vive hablando de “comunismo” mientras en la vida real se limita a proponer tímidas reformas que no molestan a ningún poderoso ni le quitan el sueño a ningún empresario.

Lo que queda, más allá de los nombres y las denominaciones, es el proyecto y la estrategia revolucionaria, anticapitalista, antiimperialista, por el socialismo, para intentar construir una nueva sociedad y un conjunto de comunidades libremente asociadas a escala mundial sin clases sociales ni policía o ejército, sin Estado, sin explotadores ni explotados, y donde intentaremos acabar con todas las formas de dominación. Nunca llegaremos a construirla siendo “amigos de todo el mundo”. Alguien se va a enojar... Habrá que enfrentarlo. Habrá que tener una estrategia de poder... sino volverán a ganar los Pinochet... y todo terminará en una nueva tragedia. Ese proyecto estratégico de cambios sociales radicales a escala mundial es el objetivo a largo plazo. En el medio deberemos ir luchando por iniciar la transición hacia esa superación del capitalismo. Si lo tenemos claro, los nombres y denominaciones no serán un problema.

Marx, afirma usted, voy acabando, no sólo es el teórico de la explotación sino también del poder y de la dominación. ¿Nos señala algunas de sus tesis más esenciales?

En primer lugar, el marxismo no es una teoría de los “factores”. El factor económico, el político-jurídico y el ideológico. Ya Antonio Labriola le demostró a Aquiles Loria que marxismo y teoría de los factores son dos universos teóricos completamente distintos. La sociedad capitalista constituye un conjunto de relaciones sociales estructuradas históricamente. Marx intenta pensar la dominación en todas las relaciones sociales, no sólo en “el factor económico”. Eso en primer término. En segundo lugar, Antonio Gramsci se adelantó cuarenta años a *Vigilar y castigar* de Michel Foucault cuando planteó en el cuaderno nº 13 de sus *Cuadernos de la cárcel* que la política y el poder no son cosas sino relaciones. Pero Gramsci dio una explicación mucho más rica que la de Foucault. No sólo son relaciones “en general” sino que son relaciones de poder, de enfrentamiento y de fuerza entre las clases sociales. Bien, entonces cuando Marx, en una célebre nota al pie del capítulo 25 del tomo primero de *El Capital* nos alerta que todas las categorías son relaciones sociales (el valor, el dinero, el capital, etc.) lo que nos está

diciendo es que son relaciones sociales de producción y al mismo tiempo de fuerza, enfrentamiento y de poder entre las clases sociales. Por lo tanto, *El Capital* nos habla de relaciones de producción —aquellas que nos permiten diferenciar una época histórica de otra— que al mismo tiempo son relaciones de fuerza y de poder entre las clases sociales. Por ejemplo el dinero no sólo no es un pedazo de lingote de oro alojado en la bóveda de un banco central ni un pedazo mágico de plástico de una tarjeta de crédito que por sí mismo, sin trabajo alguno, genera más dinero. El dinero expresa en realidad una relación social de producción generalizada en la cual se enfrentan clases sociales. Cuando hay inflación los ceros no suben de forma automática en los billetes por arte de magia. Lo que se expresa en la inflación, por ejemplo, es una relación de fuerzas donde una clase social pretende y se propone domesticar y dominar a otras clases sociales. De esta forma el dinero pierde su “extrañeza”, su carácter aparentemente “mágico” y se vuelve mucho más comprensible. La burbuja financiera expresa relaciones de poder y de fuerzas. No tiene nada de mágico ni de místico. El capital se mueve sin restricciones porque la clase obrera fue golpeada y derrotada en la lucha de clases. Ni el dinero ni el capital ni el mercado giran en sí mismos. No son comprensibles independientemente de la producción social pero tampoco al margen de las relaciones de poder y de fuerza entre las clases sociales. A escala nacional y a escala planetaria.

Por último, no quiero abusar más de su muy generosa paciencia, para iniciar la lectura de Marx, ¿por dónde deberíamos empezar en su opinión?

En su momento escribimos *Marxismo para principiantes* y allí intentamos aportar distintas vías posibles de introducción a Marx, según sea el interés del lector o la lectora. Lo mismo intentamos hacer en *Introducción al pensamiento marxista* también publicado con el título *Aproximaciones al marxismo*. Habría muchas vías posibles. La única vía introductoria no es el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*... Existen varios caminos alternativos. El marxismo es un universo abierto, probablemente el más interesante y sugerente de nuestra época, donde a contramano de la mediocridad actual, cada uno puede encontrar su propio camino y “elegir su propia aventura”. Es decir, encontrarle un sentido a su propia vida.

“Encontrarle un sentido a su propia vida”. No está mal, nada mal para acabar. Un millón de gracias por su generosidad, por su libro, por su trabajo y por su activismo incansable.

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

III

Entrevista a César Lorenzo Rubio Sobre *Cárceles en llamas. El movimiento de presos sociales en la transición.*

“No hubo una sola COPEL, sino tantas, como cárceles donde hubiera presos identificados con estas siglas.”

Doctor en Historia por la UB, autor de diversos artículos y ensayos dedicados a explorar la relación entre prisión y movimientos sociales, César Lorenzo Rubio ha participado, junto al resto de miembros del Grupo de Estudio sobre la Historia de la Prisión y las Instituciones Punitivas, en la obra colectiva *El siglo de los castigos. Prisión y formas carcelarias en la España del siglo XX*.

Nuestra conversación se ha centrado en su última obra: *Cárceles en llamas. El movimiento de presos sociales en la transición* (Barcelona, Virus, 2013, prólogo de Daniel Pont Martín).

Permítanme felicitarte. Su libro es magnífico y un verdadero regalo para todos, para los ya interesados y para los menos interesados. Déjeme empezar por el título: ¿desde y hasta cuándo estuvieron en llamas las cárceles españolas?

La agitación carcelaria durante la Transición empezó tras la primera medida de amnistía dictada por Adolfo Suárez, a finales de julio de 1976, y se prolongó de forma intensa y continuada hasta finales de 1978, aproximadamente. Pero durante los años siguientes, hasta 1983, hubo rebrotes periódicos de protestas, aunque sus formas y sus motivaciones variaron respecto a las de los años 77 y 78. Por tanto, estrictamente “en llamas”, no mucho tiempo y no todas, ya que la intensidad de los motines fue muy dispar, pero durante dos años, en prácticamente todas las prisiones del Estado se vivieron acciones colectivas de protesta y en al menos una decena, estos actos tuvieron grandes dimensiones, con centenares de presos implicados, destrozos de galerías enteras, abundantes desperfectos y, por supuesto, incendios.

Cuando habla de presos sociales, ¿de qué presos habla? ¿Por qué sociales? ¿Se incluye a las personas que fueron perseguidas por su orientación sexual?

Son los encarcelados por la comisión de delitos de Derecho común, es decir, sin intencionalidad política evidente; mayoritariamente delitos contra la propiedad. Este apelativo, en lugar de presos comunes, fue reivindicado por los propios presos y los colectivos que desde el exterior les daban apoyo para hacer explícita la referencia a las circunstancias

que habían determinado sus conductas, y ya había sido empleado en los años veinte y treinta por presos anarquistas. Su razonamiento era el siguiente: hemos cometido estos actos ilegales forzados por las condiciones sociales que nos ha tocado vivir (pobreza, falta de educación y oportunidades de empleo, desigualdad...) y una vez detenidos, encarcelados en aplicación de leyes y por parte de tribunales caracterizados por la arbitrariedad y falta de libertades. Se consideraban a sí mismos víctimas de la sociedad y la dictadura, de ahí el nombre que adoptaron.

Las personas perseguidas por su orientación sexual lo fueron en aplicación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social; una nueva versión (aprobada en 1970) de la antigua Ley de Vagos y Maleantes, que también castigaba otras conductas consideradas “amorales” o “reprobables”. Por tanto, los represaliados por su orientación sexual también eran presos sociales, porque habían sido encarcelados por conductas prohibidas por la dictadura, que en países democráticos no eran consideradas delitos. De hecho, actualmente una existe una Asociación de ex presos sociales, que agrupa y reivindica a los miembros de colectivos LGTB represaliados por la dictadura.

Excelente noticia que desconocía. ¿Formaron los presos sociales de las cárceles españolas un verdadero movimiento social? ¿Consiguieron apoyos entre ciudadanos no directamente vinculados a ellos?

Ésta es una de las principales tesis que defiende en el libro: que la suma de movilizaciones dentro y fuera de las prisiones a favor de la libertad de todas las personas encarceladas y la reforma integral del sistema penal y penitenciario conformó un verdadero movimiento social, y no se limitó a una mera sucesión de protestas inconexas. Bajo mi punto de vista, la cohesión interna que se logró durante un breve periodo de tiempo, tanto a nivel de discurso como de acciones, la interpelación al Estado para la solución del conflicto, y el impacto que todo ello tuvo en el ámbito penitenciario de los años de la Transición a la democracia le imprimen este carácter.

En lo tocante a los apoyos de la calle, los hubo de diverso tipo, pero es cierto que no fueron abundantes. Sus familiares (especialmente madres y esposas) y amigos, ayudados por abogados, crearon plataformas en diversas ciudades para ayudar difundir su causa. Estos comités y asociaciones constituyeron el núcleo duro del movimiento de solidaridad en la calle. Fuera de este círculo, los respaldos escasearon, pero no se puede dejar de mencionar la implicación del movimiento libertario y a mucha distancia, unos pocos grupos de la izquierda marxista radical; la complicidad de otros colectivos perseguidos por la Ley de Peligrosidad Social (“colectivos marginados”, en el lenguaje de la época), y algunos apoyos puntuales de intelectuales progresistas y senadores de grupos minoritarios.

¿Cómo se formó la COPEL? ¿Por qué la existencia del movimiento fue tan efímera?

La Coordinadora de Presos en Lucha (COPEL) nació como respuesta al fracaso del primer motín de julio de 1976 en Carabanchel. Ante la no atención de sus demandas, los presos que participaron en la protesta a favor de una amnistía generalizada consideraron que debían organizarse mejor para lograr una respuesta afirmativa a sus reivindicaciones. Los individuos que formaron la COPEL pretendían crear una entidad que los representase: un sindicato o una asociación de presos que ejerciese de interlocutor ante la Administración del Estado, los medios de comunicación y la sociedad. Hay que tener presente que en esos momentos de apertura política estaban proliferando todo tipo de partidos, sindicatos y agrupaciones de diverso signo; los presos imitaron lo que sucedía en la calle. Pero la Administración penitenciaria nunca reconoció a la COPEL como interlocutor: desde el primer momento intentó desprestigiarla, acusándola de mafia dirigida por presos políticos radicales y ultraviolentos, con intereses ocultos. Cuando la intoxicación informativa no fue suficiente, el aislamiento y la dispersión de sus miembros más destacados impidieron prolongar mucho tiempo la precaria coordinación que se logró durante unos meses. Esta represión selectiva, unida a los problemas de convivencia que la pérdida de la esperanza en una salida masiva provocaron, acabó por desmovilizar a la COPEL, descabezada por arriba y minada por las tensiones internas.

El movimiento de los presos, ¿no fue un movimiento muy masculino? ¿Qué papel jugaron en él las mujeres?

La gran mayoría de las acciones de protesta fueron protagonizadas por hombres, quienes también representaban el 95% de la población reclusa. Debido a esta desproporción, y a una menor agresividad y mayor capacidad de control en las cárceles femeninas, fueron pocos los actos de indisciplina por parte de mujeres, pero también los hubo: huelgas de hambre, sentadas en los patios, y algún conato de motín. Aunque donde mayor protagonismo tuvieron las mujeres fue en los grupos de apoyo a presos en el exterior. En la calle, sus madres fueron las primeras y más tenaces defensoras de los derechos de sus hijos presos, siguiendo una tradición que ya está presente durante el franquismo, entre las mujeres de militantes políticos, como ha documentado Irene Abad (En las puertas de prisión. De la solidaridad a la concienciación política de las mujeres de los presos del franquismo).

¿Se puede afirmar, como a veces se ha hecho, que fue un movimiento extremadamente violento y, en ocasiones, ciego, destructivo, aniquilador?

Calificarlo con estos adjetivos sin matización alguna es simplista y

engañoso. El empleo de la violencia fue un recurso progresivo y con una finalidad instrumental, que en determinadas ocasiones acabó desbordando los fines reivindicativos y se convirtió en una explosión de rabia con la única finalidad de destruir, pero estos actos fueron la excepción. La mayoría de acciones usaban la violencia simbólica para llamar la atención sobre su causa: ocupando los tejados de las prisiones o autolesionándose de forma colectiva. Por otra parte, el empleo de la violencia no fue una práctica que sólo se pueda imputar a los presos: funcionarios de prisiones y policía actuaron de forma brutal para acabar con las protestas. Los motines generalmente acababan con el lanzamiento de botes de humo y pelotas de goma, cuando no disparos al aire de fuego real; y tras la evacuación de los tejados llegaban los temidos traslados nocturnos, a golpe de porra. Fue un movimiento que usó la violencia, sin duda, pero al menos durante los años en que la COPEL lideró las protestas (1977 y 1978), esta respondía a una estrategia. Cuando entró la heroína en prisión y el movimiento de presos empezó a flaquear, sí que aumentó notablemente la violencia interpersonal y los episodios de destrucción sin mayores objetivos.

Me salgo un poco del guión. ¿Qué período abarca, desde su punto de vista, la transición? Por lo demás: ¿transición hacia dónde?

A nivel de calle, y también académico, existe un cierto consenso en poner sus límites entre la muerte de Franco y la victoria socialista de octubre de 1982, aunque inicio y final pueden fluctuar en función del aspecto que se haga primar (legal, político, económico, cultural...). Y transición hacia un nuevo régimen político, la monarquía parlamentaria, la democracia. Ahora bien, una democracia nominal, con serios y profundos déficits, como estamos viendo cada día. Tras bastantes años de glorificación de este periodo por parte de ciertos sectores políticos y culturales, están siendo publicados cada vez más trabajos que cuestionan sus supuestas bondades. Este libro, modestamente, intenta aportar un granito de arena en la desmitificación del periodo y sus supuestos artífices.

Pues lo aporta desde luego. Habla usted en la introducción de dos visiones enfrentadas: una tradición de pensamiento económico-estructural y una concepción humana-pietista. ¿Nos hace un breve resumen de sus diferencias?

Los pocos estudiosos que en nuestro país se han interesado por el origen de la prisión se han alineado, básicamente, en torno a dos grandes enfoques, que Pedro Oliver ha calificado de esta forma y yo hago mía. La humano-pietista, representada por los historiadores del Derecho, cercanos a la Administración de Justicia estatal, que defiende una evolución histórica en positivo de la penas hasta el presente, al observar una mejora constante de las condiciones de reclusión, con la

salvedad del periodo franquista. Y la económico-estructural, contraria a la anterior y muy crítica con el oficialismo penitenciario que aquella representa, la cual a partir de las enseñanzas del marxismo crítico y otras influencias teóricas, desarrolla una sociología penal que pone en duda la realidad de cada periodo, más allá de las declaraciones de intenciones recogidas en los textos legales. La obra, por si queda alguna duda, es heredera de la segunda.

Durante una gran parte del período estudiado por usted, o incluso durante todo él, ha habido también presos políticos en las cárceles españolas. ¿Qué relaciones mantuvieron unos y otros? Más en concreto, ¿qué relación mantuvo el movimiento con presos libertarios?

En los últimos años del franquismo, presos políticos y comunes, por lo general, mantenían una relación distante y recelosa, debido las diferencias sociales, culturales y de pensamiento que los separaban. Mientras que para unos la cárcel era casi una universidad, para los otros no pasaba de ser una parada obligatoria en un recorrido vital marcado por la marginalidad. La salvedad más extendida a esta tendencia fueron los presos ácratas. El anarquismo siempre ha rechazado la prisión como forma de castigo, y por ello, no ha hecho diferencias a la hora de denunciar la represión contra sus forzosos inquilinos. Por esta razón, cuando los presos comunes se dotaron de una conciencia “política” que les permitió denunciar su situación y proponer demandas, el movimiento libertario se volcó en su ayuda. En el interior, presos anarquistas compartieron protestas junto a los comunes o sociales; y en el exterior, la CNT y otros grupos se manifestaron en multitud de ocasiones a las puertas de las prisiones para darles su apoyo.

Pero, si me permite, yo mismo participé en muchas de esas manifestaciones y yo nunca he sido militantes de la CNT ni mi tradición ha sido la libertaria.

También algunos partidos de la izquierda radical hicieron declaraciones a favor de la luchas de los presos. Pienso, por ejemplo, en uno de junio de 1977 que firma Javier Álvarez Dorronsoró, en representación del Comité Ejecutivo del Movimiento Comunista reclamando un indulto general como paso previo a la reforma del sistema penitenciario, que iba seguido de la mayoría de siglas del ala izquierda de la sopa de letras (MC, PSP, FPS, PT, ORT, LCR, LC, AC, PCT, OIC, UC, y OCE). Pero lo cierto es que aparte de estas muestras, y de alguna otra de autoría confusa, yo no he encontrado demasiados indicios que permitan afirmar que los partidos de la lucha final se implicaron decididamente en la reivindicación de los derechos de los presos sociales, quizás por la perentoriedad de su propia lucha por la supervivencia, excesivamente minoritarios y acosados por la policía y la ley electoral. Otra cosa son sus militantes y simpatizantes, entre los que

habría, seguro, participantes en las manifestaciones de apoyo a presos, así como profesionales (abogados, asistentes sociales, etc.) que se implicaron a fondo en esta lucha.

Y en cuanto a los presos de ETA. ¿Han mantenido relaciones con el movimiento de los presos sociales?

En general, no demasiadas. Como el resto de organizaciones fuertemente jerarquizadas, los presos de ETA manifestaron hacia los comunes un cierto desdén y rechazo por su falta de educación y sus modales. Los presos políticos, no importa de la organización o la ideología que sean, desarrollan estrategias de resistencia al proceso de prisionización (adopción de roles propios de la prisión) que no son capaces de desarrollar los comunes, debido a su falta de preparación intelectual y política. Pero sobre este fondo mayoritario, es cierto que hubo casos de buenas relaciones a nivel individual. Es muy difícil generalizar porque dependió mucho de las condiciones de reclusión (régimen interno más o menos duro), la época, la filiación política de los presos, su edad, predisposición, etc.

Habla usted de movimiento de presos sociales pero, a veces, leyéndole, uno piensa más bien en movimientos, en plural. ¿Es así o es una lectura deficiente por mi parte?

No es una mala interpretación: ambas situaciones son coetáneas y paralelas. Me refiero a movimiento, en singular, porque los elementos en común priman, creo, sobre las diferentes tendencias internas. Y también, por supuesto, para dignificarlo a nivel histórico y sociológico, y situarlo en la categoría analítica que considero que merece. Pero una vez dicho esto, hay que subrayar que hubo diferentes estrategias para lograr un mismo fin: unos eran más favorables al diálogo y al pacto, y otros presos eran partidarios de no dar ninguna tregua al Estado. Las dificultades para establecer comunicaciones fluidas y fidedignas entre las prisiones determinaron que en algunos momentos los presos de cada una hicieran la guerra por su cuenta. Yo mismo he escrito que a partir de mediados de 1978 no hubo una sola COPEL, sino tantas, como cárceles donde hubiera presos identificados con estas siglas. Y otro tanto puede decirse de los grupos de apoyo en la calle, heterogéneos por definición, y no siempre concordantes en sus posiciones con lo que los presos defendían. Para acabar de complicarlo todo, a principios de los años ochenta, con la irrupción de la heroína, la unidad se va al traste definitivamente, pero aún se logran articular algunas acciones, como huelgas de hambre, que aglutinan a miles de presos en diferentes prisiones del Estado. Nada es blanco o negro.

Le pregunto más tarde sobre la heroína. Le cito un autor, un filósofo francés más que conocido y reconocido por muchos, Michel Foucault. Usted, por supuesto, lo cita en varias

ocasiones. ¿Tuvieron sus ideas influencia en el movimiento? ¿Qué ideas? ¿Cómo penetraron en el movimiento de los presos?

La influencia de Foucault en la España de la Transición fue muy destacada; daría para todo un libro (de hecho, ya está magníficamente escrito por Valentín Galván: De vagos y maleantes. Michel Foucault en España). Toda la crítica a las instituciones de control social dentro de la que se encuadró la lucha contra las prisiones (junto a manicomios, cuarteles, hospitales, etc.) le debe mucho al filósofo francés, y en particular a su obra Vigilar y castigar, que acababa de publicarse. Aunque su influencia no fue tanto sobre los presos, que no tenían acceso material ni eran capaces de entender sus claves, como sobre los intelectuales que les dieron públicamente su respaldo desde las páginas de los medios de comunicación, y algunos miembros de colectivos de apoyo en la calle. Y no sólo este libro: la recopilación de testimonios y la denuncia enérgica de las condiciones de vida entre rejas que Foucault llevó a cabo al fundar el GIP (Group d'Information sur les Prisons), sirvió de modelo para que otros grupos de intelectuales españoles (Fernando Savater, José Luis López-Aranguren, Agustín García Calvo, Rafael Sánchez Ferlosio...) se decidieran a crear la Asociación para el Estudio de los problemas de los Presos, (AEPPE). Sin embargo, pese al entusiasmo inicial, su trayectoria fue breve.

Un nombre, Carlos García Valdés. ¿Puede hacer usted un balance de su trayectoria y actuación?

En 1978 Carlos García Valdés era un joven abogado de intachable currículum antifranquista y demócrata, profesor universitario en ciernes y buen conocedor del sistema penitenciario de la dictadura. Tras el asesinato del que entonces era director general de Instituciones Penitenciarias, García Valdés fue nombrado su sustituto, con el encargo específico de pacificar las prisiones y emprender la reforma urgente del sistema. Lo que sucedió entonces, a mi parecer, es que se vio desbordado por la situación: no sólo por la determinación de los presos de no cejar en sus demandas, también, muy especialmente, por las resistencias de una parte muy importante de los funcionarios de prisiones, que no estaban dispuestos a cambiar su forma de gobernar las cárceles. Ante la persistencia de protestas y fugas, menos de tres meses después de jurar el cargo, empezó a emplear métodos cada vez más excepcionales y drásticos para imponer el orden, dejando a un lado el talante dialogante de que había hecho gala en un primer momento, mientras acababa el redactado de la que se convertiría en la futura Ley General Penitenciaria. Para el penitenciarismo oficial, García Valdés es el padre del modelo de prisión vigente en España desde 1979; mi opinión, sin negarle ese carácter, difiere en cuanto a los métodos y los logros.

¿Es mucho más crítico? ¿Sus logros no son tan estimables?

Obviamente soy crítico, como historiador, con la actuación de

García Valdés al frente de la Dirección General. Si se comparan sus declaraciones referentes al movimiento de presos, antes y después de acceder al cargo, no parecen haber sido pronunciadas por la misma persona. Y no soy el primero: desde sectores progresistas, entre los que García Valdés disfrutaba de buena prensa -aunque nunca fuese un abolicionista radical- se esperaba mucho de él y la decepción fue muy considerable en lo que respecta a la pacificación manu militari de las prisiones. Sobre la calidad o la novedad de la Ley Penitenciaria, no puedo opinar con tanta rotundidad. Se trata de una norma en sintonía con otras europeas anteriores o coetáneas, junto con las que forma parte del movimiento de reforma penitenciaria posterior a la II Guerra Mundial, y como aquellas, presenta importantes avances respecto a la situación anterior en lo que a derechos de los reclusos se refiere y orientación hacia la reinserción a través del tratamiento; pero también introduce mecanismos de control excepcionales, como el conocido art. 10, que establece la existencia de departamentos especiales de régimen cerrado, caracterizados por una enorme restricción de movimientos y derechos. En todo caso, la ley presenta aspectos positivos y negativos, pero los posteriores Reglamentos de 1981 y 1996, así como una larga lista de disposiciones menores -y la dura realidad, marcada por la falta de presupuestos, la masificación, etc.- la han desvirtuado bastante. Tanto es así, que un especialista en el tema como César Manzanos ha llegado a afirmar, y creo que no va errado, que “hacer hoy que se cumplan escrupulosamente los artículos contenidos en dicha ley posiblemente supondría la inmediata abolición de la gran mayoría de las estructuras carcelarias existentes”.

¿Cuántos presos sociales había en 1975? ¿Cuántos en la actualidad? ¿Qué ha pasado en estos cuarenta años?

En 1978, tras los indultos y amnistías, la población penitenciaria se redujo a unas 10.000 personas presas. Desde entonces no ha parado de aumentar. En 1980 ya eran 18.000, 33.000 en 1990. El incremento en esa década estuvo marcado por la alarma social (fomentada por determinados medios de comunicación con fines políticos) que generó el nuevo tipo de delincuencia ligada al consumo de drogas. En 1995, cuando se aprobó el nuevo Código Penal, eran 45.000, y salvo los primeros años de estancamiento, su impacto fue brutal. Del año 2000 al 2005 aumentaron en 15.000 presos, y los 5 años siguientes volvió a aumentar en la misma cantidad, hasta tocar techo en 2010 con 76.000 personas entre rejas. En la actualidad, la expulsión de extranjeros a sus países ha reducido levemente la cifra.

Su libro está prologado por Daniel Pont Martín. ¿Quién fue, quien es Daniel Pont Martín?

Daniel Pont fue uno de los miembros más activos de la COPEL. Estuvo presente en su fundación a finales de 1976, participó en muchas

de las acciones de protesta que tuvieron lugar en las prisiones en que estuvo, y llegó a ejercer de portavoz de la misma en el transcurso de una visita del director general de Instituciones Penitenciarias al Penal de El Dueso, donde estaban reclusos la mayoría de sus miembros más activos. Contar con su testimonio y el del resto de ex miembros de COPEL que he podido localizar ha resultado fundamental para poder reconstruir la historia de los hechos. Por otra parte, treinta y cinco años después, siguen reivindicándose víctimas de la dictadura y marginados por las leyes de amnistía, ya que todos ellos pasaron varios años en prisión por la aplicación de la Ley de Peligrosidad Social.

¿Cómo ha reaccionado la izquierda, en un sentido amplio de la noción, ante el movimiento o movimientos de los presos a lo largo de los años? ¿Han aprendido, han ido matizando sus posiciones? En el prólogo, Daniel Pont no habla con mucho entusiasmo de estas fuerzas.

La relación de la izquierda con el sistema penitenciario ha variado a lo largo del tiempo, y no ha sido igual para todos los partidos. A los partidos a la izquierda del PCE ya me he referido anteriormente. El Partido Comunista, desde luego, no se implicó lo más mínimo durante los primeros meses del movimiento liderado por COPEL. Aunque en el Parlamento, durante la tramitación de la Ley Penitenciaria, sus senadores sí elevaron diversas propuestas a favor de la libertad de asociación de los reclusos y un mayor control judicial sobre la administración, que fueron rechazadas por la mayoría parlamentaria. El PSOE, desde la oposición, a principios de los años ochenta, se mostró comprensivo con la situación de dejadez y malas condiciones que soportaban una gran parte de reclusos, y fruto de esta postura emprendió lo que se conoció como “minirreforma” penal. Pero las tornas cambiaron antes de acabar la primera legislatura socialista, cuando una “contrarreforma” volvió a endurecer las leyes.

Una década más tarde, el llamado Código Penal de la democracia, que resultaba más duro que el anterior de época franquista, al eliminar la redención de penas por el trabajo, fue aprobado por todos los partidos políticos, salvo el PP, que lo consideraba demasiado laxo. Durante su tramitación se rebajaron algunas penas y se despenalizaron ciertas prácticas, es cierto, pero también se dieron muestras paradójicas del abuso del Derecho Penal para solucionar problemas de otra índole. Por ejemplo, López Garrido, entonces en IU, se jactó de reclamar más dureza contra delitos contra el medio ambiente. No pongo en duda la necesidad de su protección, pero, ¿es el Código Penal la herramienta más adecuada? En los últimos años, el PSOE ha hecho un seguidismo fiel del PP en materia penal y sólo algunos parlamentarios de grupos minoritarios a su izquierda han señalado lo peligroso de esta deriva punitiva que contempla la cárcel como la solución a todos los problemas, aumentando, reforma tras reforma, la duración de las penas y

restringiendo los beneficios penitenciarios.

Creo que en el libro no se acaba de pronunciar, le pregunto ahora. Las drogas, la heroína más en concreto, que arrasaron barrios obreros y populares en años ochenta y noventa, ¿pudieron ser introducidas, permitidas o agitadas por las fuerzas policiales y de orden del Estado?

Esa es una teoría que ha circulado ampliamente entre sectores de la izquierda, particularmente en Euskadi. Parece más que plausible que así fuera, ya que su irrupción masiva a finales de los años setenta acabó por rematar la desmovilización de una parte importante de la juventud, que hasta entonces había estado muy implicada políticamente. Sin embargo, un especialista del tema como Juan Carlos Usó, se muestra crítico con los intentos de reducir un fenómeno tan complejo a una explicación unicausal, de tintes conspirativos. En prisión la droga entró como prolongación natural del consumo en los barrios populares: ¿hubo complicidad de funcionarios y policías? Sin duda alguna en numerosos casos, como demuestran las denuncias; en otros, incapacidad de poner coto a su consumo debido a la precariedad de medios y escasez de efectivos humanos frente a la creciente masificación de las prisiones. No creo que se pueda despachar este proceso en una afirmación rotunda, sin matices, pero lo cierto es que la droga acabó con la efímera solidaridad lograda y marcó a fuego los barrios populares y las prisiones durante más de una década.

Describe usted con emotividad la muerte de Agustín Rueda. Nos puede recordar quién era Agustín Rueda. ¿Qué pasó?

Agustín Rueda fue un joven anarquista de Sallent (comarca del Berguedà, Barcelona) que fue detenido por su implicación en los grupos autónomos de signo libertario que operaban entre Cataluña y el sur de Francia. Desde el primer momento se posicionó a favor de las luchas de los presos sociales y participó junto a éstos en algunas acciones de protesta. En marzo de 1978 en Carabanchel, lo descubrieron cavando un túnel y por ello fue salvajemente torturado hasta que murió poco después en la propia prisión sin recibir la debida atención médica. Su muerte, que intentó ocultarse, se convirtió en todo un símbolo del estado de dejadez de las prisiones y la demostración incontestable del abuso de la mano dura entre rejas. Mientras que el proceso judicial a los funcionarios, que se demoró una década y acabó con penas mínimas para los numerosos implicados, fue una demostración de la ausencia de depuración alguna en la magistratura y la indulgencia hacia estas prácticas.

Abre su libro con una cita anónima de 1977: “En cada una de nuestras lágrimas sorbidas está presente el mar que

inundará la historia". ¿Qué mar inundará la historia? ¿Quién la escribirá?

La cita está sacada de un boletín elaborado por grupos de apoyo a presos en los barrios del Besòs (Barcelona). Hace referencia al deseo esperanzado de que su situación cambiase algún día, que los tantas veces represaliados, los pobres o los presos, que entonces y ahora, son sinónimos, pudieran ver el final de su perpetua marginación. Años antes de ser escrita, en una de sus diversas detenciones por motivos políticos, Manuel Sacristán descubrió en la pared de un calabozo de la comisaría de la Vía Laietana, un verso atribuido a Mary Shelley, que él tradujo como "La luz del día, después de un estallido, penetrará al fin en esta oscuridad". Dudé mucho tiempo cual usar y ahora me desquito citando la segunda, porque en ambos casos hay una esperanza en que las cárceles dejen de ser, algún día, un lugar de sufrimiento y represión. El estallido se produjo, no cabe duda, pero, desgraciadamente, las únicas aguas que inundan nuestro tiempo son las de la ola de cultura punitiva que aboga por aumentar el castigo penal-penitenciario como solución universal a todos los problemas. En todo caso, la historia no está escrita de antemano y, siguiendo con las metáforas, podemos dejarnos arrastrar y perecer ahogados o nadar a contracorriente.

Hace referencia en un determinado momento del libro a Manuel Vázquez Montalbán. Comenta que hizo de practicante en la cárcel de Lérida. ¿Cómo fue eso? ¿Los presos políticos se relacionaban entonces con los presos sociales?

Es una anécdota tan divertida como ilustrativa de lo que eran las prisiones franquistas. En Un polaco en la corte del Rey Juan Carlos, Vázquez Montalbán explica como a principios de los años sesenta, estando preso en Lérida, lo nombraron ayudante de enfermero por ser el único de los políticos de la cárcel que no se desmayaba ante la sangre, al mismo tiempo que se esperaba de él, por su condición de estudiante de quinto curso de Románicas y no un vulgar chorizo dispuesto a todo con tal de colocarse, que no se bebiera el alcohol de la enfermería. Aunque fue lo primero que hizo, eso sí, aderezándolo con azúcar y cáscara de naranja, como buen gourmet. Éste no era un caso aislado: la asistencia sanitaria en las prisiones era nefasta, los médicos, igual que el resto de personal penitenciario, acostumbraban a tener otro empleo fuera de la cárcel, dejando al cargo de la enfermería a un preso de confianza para que administrase inyecciones -generalmente con la misma aguja para varios- o dispensase pastillas.

Vázquez Montalbán se relacionó esencialmente con presos políticos, estudiantes y militantes de izquierda como él, pero de su estancia en prisión nacería años después, literariamente hablando, Biscuter, el inseparable ayudante de Carvalho.

Muy bien visto. ¿Cuál es la situación de las cárceles

españolas en la actualidad? ¿Mejor o peor que en 1975? ¿Cómo es la vida carcelaria?

Lo que es seguro es que es completamente diferente. En 1975 la cárcel era un instrumento represivo al servicio de una dictadura, en la que no existía el menor propósito reinsercionista. En cuanto a su población, la componían alrededor de 15.000 presos, mayoritariamente hombres españoles, jóvenes, y por delitos contra la propiedad, junto a un número no menos apreciable, aunque minoritario, de presos políticos (entre uno y dos millares, antes de la muerte de Franco). En la actualidad la cárcel obedece al mandato constitucional que consagra las penas privativas de libertad hacia la reeducación y reinserción social, sin menoscabo de otros derechos que los estrictamente limitados por su estancia en prisión. Esto es un gran avance a nivel legal, pero la realidad queda lejos de lo que se estipula en las normas jurídicas. Las personas presas son ciudadanos de segunda categoría, privados del derecho a la educación, el trabajo, o la salud. Y no son pocos. Hay más presos que en la mayoría de años de la dictadura: 70.000 en la actualidad, aunque se han llegado a superar los 75.000, el porcentaje más alto de encarcelados por habitante de toda Europa, sólo superado por países de la extinta URSS. Esta gran masa de población penitenciaria no obedece a un nivel anormalmente alto de delitos, al contrario, sino que debe su continuo incremento a las sucesivas reformas del Código Penal que prácticamente han doblado la duración de la estancia media en prisión. Los delitos contra la salud pública (tráfico de drogas) tienen una alta incidencia, un tercio de la población reclusa es extranjera, y una gran parte presenta signos de enfermedad mental. En algunos aspectos se ha mejorado mucho respecto a 4 décadas atrás, pero en muchos otros se ha empeorado drásticamente.

¿Se ha torturado en las cárceles españolas? ¿Se tortura en la actualidad?

Que durante el franquismo se torturaba nadie lo pone en duda; también durante los años de la Transición: los casos de Agustín Rueda o Herrera de la Mancha, por citar sólo un par de ellos, conocidos y con sentencia condenatoria, lo ponen de manifiesto. Y no fueron sucesos aislados, sino la punta del iceberg.

En la actualidad, la opacidad que ofrecen los centros de detención de personas (cárceles, comisarías, centros de internamiento de extranjeros o de menores) continúa propiciando abusos por parte de los agentes encargados de su custodia. No se puede hablar de prácticas generalizadas, pero sí que siguen produciéndose centenares de casos que pocas veces llegan a denunciarse ante un juez y menos todavía se saldan con condenas. La Coordinadora para la Prevención y la Denuncia de la Tortura (www.prevenciontortura.org) documenta en su último informe 242 situaciones en que se produjeron agresiones y/o malos tratos contra 624 personas privadas de libertad, o en el momento de ser

detenida; de éstas, un 11% tuvieron lugar en prisiones. No son datos definitivos, pero la persistencia de denuncias debería mover a la reflexión. Otro tema es la existencia de regímenes de reclusión tan severos (FIES 1- Control Directo) y que vulneran tantos derechos fundamentales que pese a no ser considerados como “tortura” en sentido estricto, puedan considerarse una forma de malos tratos institucionalizados.

¿Deberían existir las cárceles en una sociedad realmente democrática? ¿Cuál debería ser su papel si fuera el caso?

En una sociedad realmente democrática, justa e igualitaria, en la que la pobreza y las desigualdades no fuesen la norma y no se usase el Código Penal para hacer frente a todo tipo de problemáticas sociales, lo que es seguro es que su uso sería muchísimo más reducido. Me gustaría imaginar un mundo sin prisiones, sin duda; pero en el contexto actual, de expansión del Estado securitario, podríamos empezar por acciones concretas y plausibles que nos llevarían, si no a ese objetivo soñado, muy cerca. Dejar de perseguir con saña desproporcionada a los pequeños delincuentes (mujeres que ejercen como mulas de la droga por necesidad, por ejemplo); educar en valores antes que encarcelar a los infractores de la ley de seguridad vial; o potenciar la mediación penal entre víctimas y agresores, por citar sólo 3 ejemplos de una larga lista, sería un buen comienzo. Si se excarcelasen a los enfermos mentales que nunca deberían haber entrado en prisión, a los toxicómanos y enfermos crónicos, a los delincuentes primarios no violentos que presentan muy pocas probabilidades de reincidir; si se aboliesen las penas de larga duración... si se emprendiese una verdadera reforma integral, radical, del sistema penal y penitenciario, las cárceles quedarían prácticamente vacías.

Los condenados por delitos graves contra las personas (violaciones, asesinatos...), que tantas veces se esgrimen para justificar el papel de las prisiones como medio de defensa social, son una ínfima minoría. Y tampoco para éstos tiene sentido la cárcel tal cual la conocemos hoy en día. Si se aísla durante 20, 30 o incluso 40 años a una persona del resto de la sociedad, es imposible lograr su pretendida reinserción. Las penas de larga duración, ahora que estamos ante una nueva reforma del Código Penal que prevé ese oxímoron de “cadena perpetua revisable” son, además de inconstitucionales, crueles e inhumanas, como ha señalado Julián Carlos Ríos, y cualquiera puede observar a poco que se pare a pensar lo que significa recluir durante tanto tiempo a una persona: la muerte en vida.

Si se excarcelasen a los enfermos mentales, dice usted, que nunca deberían haber entrado en prisión. ¿Qué enfermos mentales están encarcelados? ¿Por qué?

“Las prisiones españolas están llenas de pobres, enfermos y

drogadictos". La frase no es mía, sino de Mercedes Gallizo, la anterior secretaria general de Instituciones Penitenciarias (El País, 5/08/2009). Según un informe del año 2011 firmado por el Grupo de trabajo sobre Salud Mental y Prisión de la Sociedad Española de Sanidad Penitenciaria y la Asociación Española de Neuropsiquiatría, entre un 25 y un 40% de las personas presas sufría algún tipo de trastorno mental, entre el 4 y el 6% un proceso mental grave y entre el 30 y el 50% un trastorno relacionado con el consumo de drogas. Entre un 20 y un 30% del total de personas presas, presentaba patología dual, es decir, combinación de trastorno mental y adicción al consumo de drogas. Las cárceles sustituyen a los manicomios. Las razones son diversas, desde la criminalización de las patologías a través del castigo a las conductas que generan, al desmantelamiento del Estado del Bienestar, que conlleva la merma de recursos sanitarios. Es aberrante, ya que la prisión es, en sí misma, un medio patógeno que favorece el desarrollo de enfermedades, por lo que las personas que ingresan con un problema, especialmente si es un trastorno mental, no van a salir mejor de cómo entraron.

¿Por qué los historiadores sociales, si no ando errado, no suelen tener mucho interés en estas temáticas?

La historia social del franquismo y la Transición cuenta con excelentes trabajos sobre diferentes movimientos sociales, que han ayudado a socavar esa visión monolítica que ensalza el periodo, de la que hablaba antes. También debemos a esta corriente historiográfica la mayoría de estudios sobre el origen de la prisión moderna, en el siglo XIX, y sobre todo, los referidos a la posguerra: fundamentales para el conocimiento de la represión franquista de los primeros años. Sin embargo, el interés por el sistema penitenciario desde el punto de vista histórico decae a partir del final de los años cuarenta. Es un déficit que esperamos que poco a poco se valla subsanando.

¿Quiere añadir algo más?

Agradecer el interés de *Papeles* y animar a los lectores a mirar con otros ojos las prisiones, las del pasado, pero, sobre todo, las del presente.

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

IV

Entrevista a José Luis Moreno Pestaña Sobre *La norma de la filosofía*

“La gente estudia filosofía para ganarse la vida y porque hay una demanda social de la enseñanza de la materia o de la disquisición filosófica. Cómo se llega a ello y cómo se elige entre las posibilidades existentes depende de la trayectoria social de los individuos. Ya lo explicaba Ortega”.

Filósofo, profesor de filosofía en la Universidad de Cádiz, sociólogo, escritor, activista, José Luis Moreno Pestaña acaba de publicar en Biblioteca Nueva *La norma de la filosofía*. La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil, motivo central de nuestra conversación. Entre sus publicaciones anteriores, cabe destacar: *Convirtiéndose en Foucault, Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez, Foucault y la política, Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social* y la edición española de la obra de Jean-Claude Passeron, *El razonamiento sociológico*.

Después de felicitarte por tu último libro, y por el excelente y envidiable estilo, valentía intelectual y profundidad filosófica que en él muestras una vez más, te preguntó por el título: ¿Qué eso de “la norma de la filosofía”?

Qué es filosofía y qué no es ha sido un problema recurrente en el gremio filosófico. Lo cual supone que existían normas acerca no sólo de qué es una buena o mala filosofía según un modelo, sino también distintos modelos de filosofar. A través de una reconstrucción histórica de los efectos que la Guerra Civil tiene en el campo filosófico –que hasta ahora no se había intentado en los términos que yo lo hago- reconstruyo la filosofía que se practica bajo el Régimen a través de tres debates. ¿Por qué? Porque en los debates se dirimen los modelos en conflicto mejor que en el análisis de una escuela o de un grupo de trayectorias. La norma de la filosofía es el estudio de cómo se acaba con el modelo de filosofía hibridada con las ciencias históricas propuesto por Ortega. Algo que sucede en los años 50. Eso sí ningún patrón fue jamás absolutamente hegemónico y la visión de la filosofía informada en las ciencias existentes continúa funcionando en España, en oposición más o menos tensa con la filosofía de comentario más o menos creativo de textos que se incubaba en las facultades.

“La configuración del patrón filosófico español tras la guerra civil” es el subtítulo. Brevemente: ¿era buena, mala o regular la situación de la filosofía en la España republicana?

Era muy buena. En primer lugar, un conjunto de profesores tenían una recepción original de los problemas filosóficos europeos. En segundo lugar, el creador e impulsor de esa escuela, Ortega, se parecía poco al modelo de jefe celoso, autoritario y castrante tan habitual en el mundo intelectual: Gaos y Zambrano dicen cosas muy importantes al respecto. Un discípulo de altura similar a la suya aparece y compite con él en un entorno cultural donde se tenía la impresión de crear pensamiento filosófico de primer orden. Ambos, Ortega y Zubiri, tenían una envidiable formación científica, la del primero más fuerte quizá en ciencias históricas y la del segundo más notable en Física –de la que el primero sabía un rato. En ese entorno, como lo muestra el debate, ya en los 40, de Marías y Laín que analizo en el libro, se comparten problemas comunes que permiten el debate intelectual. Nada que ver con el trabajo de importación de novedades y de cultivo más o menos autista de tradiciones y estilos que caracteriza a buena parte de la filosofía hoy. Había capital cultural y un espacio de atención compartido, en un contexto donde el debate era posible. Algo que caracteriza los contextos de gran creación filosófica. Aquél era uno.

Me salgo un poco de guión. “Nada que ver con el trabajo de importación de novedades y de cultivo más o menos autista de tradiciones y estilos que caracteriza a buena parte de la filosofía hoy”, acabas de señalar. ¿No eres demasiado crítico? ¿Y eso dónde? ¿En España o (no excluyente) en otros países del mundo?

Quizá soy demasiado crítico, llevas razón. Para demostrar que lo soy habría que estudiar los congresos, los intercambios intelectuales, los debates existentes, la capacidad de anudar centros de atención compartidos –al menos a medio plazo- la cordura al reseñar trabajos de otras tradiciones. No es solo en España, sin duda, porque no es un problema nacional, sino de división internacional del trabajo cultural. Sea yo crítico o no, los filósofos que enseñaban y los formados en la Facultad de la IIª República creían que estaban en el centro de la filosofía y que España no era solo ya un país receptor. Tenían razones para creerlo.

Vuelvo a nuestro tema, al subtítulo más concretamente. Tras la acaso mal denominada guerra civil, ¿hubo un patrón o varios patrones filosóficos? ¿Patrón es sinónimo de tradición o de norma?

Patrón es sinónimo de una tradición que segrega normas, también de un modelo de relaciones de patronazgo y control de la formación que analizo en mi capítulo sobre las trayectorias. Es un conjunto de normas,

también un conjunto de maneras de organizar la carrera de los filósofos

En la introducción hablas de tu concepción de las relaciones entre filosofía y sociología “a la hora de realizar una sociología de los intelectuales”. ¿Nos das cuenta de ellas brevemente? ¿Por qué es tan importante realizar una sociología de los intelectuales?

La filosofía contiene siglos de debates de ideas. Por qué se recuperan unas y otras no y qué hace que se recuperen con sentidos distintos, es algo a lo que ayuda la reconstrucción sociológica de los contextos. La gente estudia filosofía para ganarse la vida y porque hay una demanda social de la enseñanza de la materia o de la disquisición filosófica. Cómo se llega a ello y cómo se elige entre las posibilidades existentes depende de la trayectoria social de los individuos. Pero además hay algo genuino en toda vocación, sea la de filósofo o la de alfarero, que confiere un estilo personal a cada profesor y a cada escritor. Lo que te acabo de contestar es una pobre paráfrasis del curso de 1933-1934 “Principios de Metafísica según la Razón vital”, de José Ortega y Gasset, que leí hace poco y que por lo tanto no cito en el libro. Como ves, no es una disciplina nueva y se haya en el centro de determinadas preocupaciones filosóficas.

Si es importante o no, no lo sé. El lector debe juzgar si se aprende más o menos sobre el trabajo filosófico con exposiciones sociológicas o con aquellas que se centran exclusivamente en la génesis y exposición de las ideas.

De acuerdo, de acuerdo. La filosofía, sostienes, no es sólo argumentación racional. Pienso en Quine, por ejemplo. Le consideras seguramente un filósofo y no un filósofo cualquiera. ¿Qué hay en su filosofía además de una exquisita y documentada argumentación racional?

Pues, sin pensarlo mucho, la recepción académica de una tradición, que en sus orígenes se pensaba unida a la transformación socialista. El principio de Neurath-Quine (sistemas del mundo con similar información empírica pero que llegan a conclusiones teóricamente divergentes) sirvió en el socialista austriaco para combatir el dogmatismo popperiano y del Wittgenstein del Tractatus y otorgar racionalidad a las ciencias históricas en una línea muy weberiana. Quine academiza a Neurath y evapora en su presentación de las tesis el rico contexto político y cultural en el que nacieron. Es un enorme filósofo académico que filtra académicamente la filosofía. Todo el aire de Fronda que agitaba al Círculo de Viena desaparece tras su salida de Austria. Algo muy similar ocurre con Paul Lazarsfeld en sociología. Sobre cómo se importan las ideas y cómo cambian su sentido político -¿y filosófico?- en la recepción habría mucho que decir hablando de Quine. Si un día tengo fuerzas y tiempo lo haré.

Espero, deseo más bien, que consigas fuerzas y tiempo para ello. Señalas en un paso de la introducción del libro que filosofía y religión no se repelen y a menudo proceden de un mismo tronco común. Pero que se dé lo segundo no implica forzosamente lo primero. ¿La filosofía no ha luchado en numerosas ocasiones contra el yugo religioso, repeliendo su autoritarismo, dogmatismo y pseudoracionalidad?

La religión y la filosofía comparten conocimientos pero también rituales de consagración de tipo religioso. Lo prueba quien desea discutir sobre ciertos autores a los que sus seguidores cultivan con esmero, constancia y pretensión de que son fuentes inagotables de verdad, susceptibles de hermenéuticas inagotables. Una etnografía de cómo se cultiva a los pensadores nos situaría más cerca de la experiencia religiosa que del ambiente recogido por Platón en muchos de sus diálogos. El autoritarismo, el dogmatismo y la pseudoracionalidad aparecen también en la filosofía. La tolerancia, la curiosidad intelectual y la tensión lógica han sido motivadas a menudo por experiencias religiosas. Muchas personas que aparecen en mi libro eran muy religiosas y, sin embargo, sin ser perfectas, discutían con ecuanimidad y pensaban con amor a la verdad.

Hablas también de las fertilizaciones mutuas de sociología y filosofía. Da casi para un ensayo, lo sé, soy consciente, pero ¿nos das un ejemplo de estas fertilizaciones que señalas? ¿No valdría también la afirmación para la economía, la historia, la matemática postcantoriana o la mecánica cuántica? ¿Qué hay de singular en esa fertilización?

Yo creo que la sociología puede ayudar a advertir que muchas separaciones intelectuales resultan de tradiciones institucionales y de estilos intelectuales más que de incompatibilidades lógicas. No creo que se pueda decir lo mismo en la matemática postcantoriana, aunque debes disculparme: no sé muy bien qué es la susodicha matemática. La economía y la historia pueden aprender mucho de la sociología. Por supuesto, la inversa se da. El trabajo filosófico renace sin cesar en las ciencias sociales y no sólo por la atracción que la teoría ejerce sobre espíritus poco empíricos. Qué es una prueba y cómo se construye en sociología exige claridad filosófica: para buscarla, para no caer en el relativismo de los perezosos y los arbitrarios pero también para conocer sus límites.

La filosofía, sigo en la introducción, ayuda a reflexionar sobre qué se hace al producir ciertas afirmaciones sobre el mundo a partir de una determinada organización de pruebas. ¿No le otorga demasiado status al filosofar? ¿No es tarea que realizan también los propios científicos puestos en tareas

metacientíficas?

Sí, sí tienen formación filosófica, lo cual no significa que hayan estudiado filosofía. Pero estudiar filosofía ayuda a ello, no estorba, y en eso le doy la razón a Gustavo Bueno.

¿Qué eso de la dimensión horizontal de la filosofía de la que también hablas en la introducción?

La lucha de fronteras por separarse de lo que no es filosófico o no es filosóficamente relevante. Gracias a esa dimensión podemos comprender por qué tantos filósofos se interesan por la estética o el arte y tan pocos por la etnografía o la sociología del trabajo. Han interiorizado una teoría -implícita, la han encarnado en su habitus- sobre qué es interesante y qué no lo es.

Presentas tres debates en tu ensayo. Aunque antes ya has hablado de ello, ¿qué es un debate filosófico? ¿Qué interés tiene? ¿En qué puede ayudarnos?

Diría: dos puntos en un campo intentando singularizarse. Para eso deben compartir un centro común de interés y una tradición, considerar que existe un público pendiente de la confrontación. En fin, a mí me ayuda a organizar la vinculación entre la información sociológica y la reconstrucción filosófica, mostrando, o eso espero, que gracias a la sociología puede verse interés intelectual donde antes no se veía.

Te hago dos o tres preguntas (aunque me temo que voy a ser muy generoso con estas limitaciones numéricas) sobre cada uno de los capítulos. Empiezo por el primero: "Trayectorias de filósofos y guerra civil española". Filosóficamente hablando, ¿fueron o no fueron un erial las primeras décadas franquistas?

El nivel bajó y mucho y hubo carreras que sin la guerra no se hubieran realizado pero decir erial me parece exagerado. Fue terrible lo que pasó en la universidad, lo que intento contar con las informaciones que he alcanzado a tener. Siempre habrá quien dirá: falta tal documento o tal otro. Puede ser: el trabajo científico es falible y parcial y se corre el riesgo de malinterpretar. Pero hasta ahora no se ha hecho. Como demuestro, con documentos que hasta el momento yo no conocía (quizá se encontraron y yo no los he leído), Ortega fue atacado por el Régimen desde el principio. Pese a eso, las redes que procedían de él se desarrollaron y alcanzaron niveles de sofisticación importantes. Leer los libros de Marías y Laín sobre las generaciones es muy aleccionador. Laín citaba a Hitler, de acuerdo, pero muchos de sus argumentos y los de Marías los encuentra uno después en Bourdieu. Era ciencia social de la buena. Luego se instala un grupo de profesores que maduran en los 40 y comienzan a formar escuela en los 50: esos renovarían y ampliarán el canon filosófico, eliminando buena parte de los cepos ideológicos que un régimen totalitario intentó colocar al pensamiento. Ahora bien, he dicho

totalitario: el lector se convencerá o no de lo apropiado del término cuando lea ese capítulo. Lo fue.

Pero citar a Hitler no es cualquier descuido! Sea como fuere, ¿qué argumento suyos y de Julián Marías encuentro uno después en Bourdieu, uno de tus maestros?

No, no lo era, y además lo introduce estratégicamente: lo citaba junto a Churchill, como modelo de espíritu joven. Era avisado, sabía cómo iba la guerra y preparaba ya la reconversión. Fueron fascistas lo que no significa, que es lo que yo trato de señalar, ser un mal pensador o escritor. No me creo para nada lo de los falangistas liberales, ni siquiera la desunión entre las dos familias del Régimen: en filosofía no funciona ese modelo y cuando lo empieza a hacer es en los años 50, bastante tarde. Ante había intercambio entre los que luego serían enemigos. Sobre Marías y Laín: como muestro en el libro, detrás de los fundamentos biológicos o no de las generaciones, existe una discusión política (¿A qué viene tanto desdén a los fundamentos biológicos de las generaciones, señala malicioso Marías? ¿No será porque algunos se han saltado los ritmos?) y teórica (Zubiri/Ortega). Te diría que en Laín hay una teoría del habitus notable y que en Marías hay una discusión potente de la relación entre edad biológica y social y del hecho de que el principal problema del análisis de las generaciones es qué consideramos como vigencias compartidas por un grupo y a qué sector histórico circunscribimos ese grupo.

Hablas de ello en extenso, pero permíteme preguntar: ¿por qué era casi imposible ser filósofo en ese período si uno era mujer y/o de origen social pobre? ¿No había muchas mujeres estudiando en las facultades de filosofía y Letras?

Pues sí, pero se autodescalificaban como filósofas, Gaos da un excelente ejemplo refiriéndose quizás a Lolita Franco, la impresionante esposa de Julián Marías. Para ser filósofa había que reunir las condiciones familiares, de trayectoria e intelectuales de María Zambrano. Algo muy improbable. Los pobres llegan a la filosofía con el franquismo, gracias a la institucionalización de las redes religiosas. Puede sonar irónico, pero en la República dominaban intelectuales con un capital económico y sobre todo cultural enorme, recogido de sus familias de origen.

Salvando las distancias, como tú mismo señalas, estableces un paralelismo entre la Iglesia católica y el Partido Comunista como instituciones: invierten jerarquías sociales, construyen culturas alternativas, valoran el sacrificio individual. ¿Tantas proximidades ves entre ambas organizaciones?

Pues sí, hay muchas. Con sus virtudes y sus defectos ambas posibilitaron el acceso a la cultura de personas con trayectorias

intelectuales improbables. Son instituciones muy exigentes con sus criaturas. Zubiri, que no lo debía todo a la Iglesia, lo supo cuando empezó a volar solo. La tristeza y la amargura de Manuel Sacristán tienen también algo que ver con ello, pero en el otro lado. También es el caso de alguien que tenía ya una vida propia, política y cultural, al entrar en el Partido y que por tanto no lo debía todo a este. La utilización de la violencia institucional para avanzar en el campo de la cultura es lo más odioso que ambas instituciones ponen en manos de personas serviles; la potencia para promover a los humildes, lo más valioso. Ahí está García Bacca, al que me refiero muy poco y sobre el que hubiera deseado escribir más. Religioso, conectado con el Círculo de Viena, gran filósofo y con alma republicana. Las instituciones totales no son prisiones, aunque a veces funcionan como tales. Articulan la pervivencia de tradiciones, concentran las energías en un debate de siglos o de años, facilitan el acceso a ciertos mundos institucionales. Sin el conflicto entre la red de la Iglesia y la Universidad laica (el ejemplo de Gaos y Yela Utrilla es esencial al respecto), que comenzó antes de la IIª República, no se comprende qué pasó después de la Guerra Civil.

El paso anterior, querido José Luis, es un nudo de alta tensión político-intelectual. No te sigo del todo aquí. Me permites dos preguntas. La primera: ¿a qué tristeza y la amargura de Manuel Sacristán te estás refiriendo?

Según entiendo, Manuel Sacristán sufrió por los obstáculos que su militancia imponía a su desarrollo intelectual. ¿No es así? Debo de estar muy equivocado. Tengo un artículo sobre el particular. A lo mejor debo reinterpretar el episodio de su depresión. Charlaremos sobre ello.

La segunda: el recurso de la violencia institucional para avanzar en el ámbito de la cultura, señalas, “es lo más odioso que ambas instituciones ponen en manos de personas serviles”. ¿Me pones algún ejemplo del PCE de aquellos duros y difíciles años para ilustrar tu afirmación?

Se necesitaría un trabajo sobre la generación de la transición que yo no he hecho. Pero al respecto te recomiendo alguna obra central sobre el PCF (que yo no digo que se pueda trasladar al PCE, un partido en la clandestinidad): Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*. La Nouvelle Critique (París, La Découverte, 2005). Te sugiero una pista: un intelectual jdanovista, que progresa en su campo mediante la acusación política (el modelo es Lysenko), que la introduce para progresar con ella, es muy sensible a las modificaciones del mundo político y periodístico y cuando se transforman los espacios de oportunidades políticas, tiende a reposicionarse de nuevo. Buena parte de los virajes políticos en España podían preverse y se podrán prever en coyunturas similares.

Las coacciones ideológicas más duras suelen disfrazarse de

puritanismo y extremismo y desgraciadamente abundan en las organizaciones que fabrican a sus miembros desde la nada.

Pero eso es una parte, no toda, de las organizaciones totales, que es de lo que tratamos. Insisto: el desprecio contra las organizaciones totales no es mi asunto y se hace a menudo desde condiciones sociales muy desahogadas y a partir de un desdén de clase que no comparto. Ayudan a transmitir tradiciones más allá de las modas, permiten concentrarse en temas de madurados por el trabajo común. Hace poco he escrito un texto sobre la potencia intelectual del debate filosófico español respecto al Eurocomunismo. El excelente libro de Alejandro Estrella sobre E. P. Thompson (Clío ante el espejo) enseña mucho al respecto.

Cabe el peligro de la escolástica. Pero en filosofía la escolástica es mejor que la permanente alteración mediática: la escolástica supone un enorme capital cultural que te ayuda a no hablar sin estudiar, a no repetir tópicos, a ser acogedor con aquello que comentas. Muchos profesores muy escolares de Filosofía actúan desde esa ética: me parece valiosísima y algo que hay que reivindicar. Es la parte valiosa de la filosofía académica y que hizo que muchas personas, formadas por el Régimen, acabaran explicando en sus clases a Freud o a Marx. Y sin necesidad de cambios ideológicos, continuando en el conservadurismo: por simple honestidad profesional. La lógica de las profesiones existe y no se deja disolver en la de las ideologías, hasta en dictaduras tan correosas como la franquista.

En página 62, en nota, citas un ensayo de Eugenio Trías. Continuamos en este punto si te parece.

Me parece.

Nos quedamos aquí. En página 62, en nota, citas un ensayo de Eugenio Trías. Señalas que por Francesc Canals (Francisco toda la vida, era muy franquista y españolista), no ahorra reconocimientos. ¿Es así? Los que tuvimos la desgracia que sufrir sus coces autoritarias y su demediado saber filosófico no nos lo acabamos de creer.

Trías elogia sobre todo a Leonardo Polo y a Bofill -de este último Sacristán hablaba bien en su texto famoso sobre qué hacer con la filosofía. Pero puede comprobarlo el lector (El árbol de la vida. Memorias, pp. 268-271). Me sirvo de esa nota de Trías para objetivar cómo la cultura de clase segrega adjetivos filosófico completamente arbitrarios. Para objetivar también cómo había mucho de elitismo burgués en el desdén por la Facultad de Madrid. Algo que justifico cuando comento brevemente la tesis de Ángel González Álvarez o describo el papel de Rábade.

No es en el único apartado pero usas con frecuencia

informaciones que toman pie en una conversación-entrevista con Manuel Garrido. ¿No hay mucho riesgo en ello? ¿Qué riesgos puedes preguntarme? Olvidos inconscientes, miradas interesadas, salvar o embellecer su papel en algunos episodios, errores propios,...

Mucho riesgo, en este y en otros puntos: en la interpretación de documentos tanto como en las entrevistas. Ese riesgo se añade a las limitaciones intelectuales o a la cortedad hermenéutica de uno. Pero esos riesgos son también institucionales, ajenos al investigador. Recordemos algo: uno accede a archivos que puede ver y a personas que quieren hablar con él. A otros archivos no le dejan entrar y otros no se dignan a recibirlo. (Algunos querían pero desgraciadamente están enfermos. Otros han muerto.) Hacer un trabajo sobre especialistas en el discurso, como el que yo hago, es costoso y hay fuentes que sólo se abren a quien se acomoda a ciertos presupuestos y da garantías de decir determinadas cosas y otras no. Yo no acepto que nadie me imponga esas condiciones, más allá de informaciones privadas que no son relevantes. Manuel Garrido no me las impuso y se lo agradezco mucho.

Pero así es el trabajo científico: si escribes sobre los dominados es raro que protesten sobre la imagen que das de ellos, pero cuando escribes sobre los de arriba es muy probable que te zumben los que se dedican al cultivo de su memoria. Por eso, el que no se quiere arriesgar, no busca: repite la Vulgata imperante y se gana la palmada en la espalda del que controla en ese momento el relato dominante en su medio y con el que puede ser peligroso enfrentarse. Además, si como es mi caso, soy un notorio admirador de Manuel Sacristán y una persona de izquierdas, ¿para qué complicarse la vida? Pero hay que hacerlo, hay que buscar y hay que profundizar en los acontecimientos: es la ética del trabajo intelectual. Manuel Garrido y su testimonio me sirven para descubrir un implícito en las carreras académicas de la época. Uno iba acumulando posibilidades tras presentarse a oposiciones y fracasar pero habiendo hecho un buen papel. Sin ese contexto no se entiende algo de lo que ocurre en Valencia. Eso es lo importante en lo que digo y, por lo que yo sé, no se había dicho. Su testimonio es limitado, más limitado es aún escuchar solo a una parte. María Francisca Fernández Cáceres, que hace su tesis conmigo sobre Manuel Sacristán, está trabajando con mayor material que yo, dirá sin duda algo mejor y más profundo.

Te pregunto por el segundo capítulo, ya más brevemente. ¿Qué usos del concepto de generación por Ortega te siguen pareciendo relevantes?

Hay una ordenación de la experiencia histórica que se arriesga a ser precisa. Vuelvo a lo de antes: Ortega se arriesga y se puede equivocar, quien se entrega a meditaciones vaporosas no tiene quien le contradiga, entre otras razones, porque no se entiende bien qué dice. Y

que puede articularse con otras variables –incluso la de clase. Cito la tesis de Jorge Costa Delgado al respecto, también elaborándose y de la que ya se puede leer un adelanto en el número de Daimon (nº 53, 2011) que dedicamos a la sociología de la filosofía.

Julián Marías, señalas, fue uno de los guardianes más fieles del legado cultural de José Ortega y Gasset. ¿Qué opinión tienes de las aportaciones filosóficas de Marías y de su papel político-cultural?

Alto, muy alto. En el tiempo que analizo, Marías era una persona muy competente que ayudó a Ortega como mejor pudo. Corregía sus textos, le ayudaba a preparar su recepción en España, soportaba las impertinencias de Ortega con estoicismo y dignidad. Sobre su trayectoria posterior, sé muy poco.

Hablas de la crisis del proyecto de Ortega. ¿Dónde se ubica esa crisis?

Ortega vivía preso de un modelo: hacer un gran sistema filosófico, cuando él apostaba por otro modelo, en comunión con las ciencias históricas. Sus discípulos esperaban mamotretos sistemáticos que él anunciaba, pero que no era capaz de hacer. Era un pensador de textos cortos, pero muy riguroso. Los que le quisieron hacer sangre en los años 40-50, se aprovechaban de esa conciencia dividida y de que él mismo generó expectativas que no cumplió. Gaos se lamentaba y los filósofos nacional-católicos supieron aprovecharlo para atacar filosóficamente al maestro.

Se habla de Hegel el oscuro. ¿Zubiri no le superaba? ¿Por qué crees que tuvo discípulos tan devotos y entusiastas?

Naturaleza, Historia y Dios es uno de los libros de filosofía más frescos que conozco. He utilizado el capítulo “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” en clases en un master de Patrimonio Histórico –con estudiantes de Turismo, Historia o Periodismo. No te diré que fue un éxito, porque poco de lo que hago lo es. Pero me pareció que lo escuchaban y lo entendían. Relato la composición del círculo de Zubiri y el ambiente de entusiasmo entre los jóvenes seguidores de un maestro ya entonces casi legendario. Zubiri permitió la urbanización filosófica y política de muchos de ellos. Añadiré dos cosas más. Solo hay un filósofo español del siglo XX que haya influido, con alta relevancia histórica, en el pensamiento revolucionario: Zubiri, a través de Ignacio Ellacuría, en la Teología de la Liberación. La segunda: como sabes me dedico a la sociología y la filosofía del cuerpo. Los textos de Zubiri al respecto (hubo un curso sobre el cuerpo en el 51) me parecen a la altura de los de Merleau-Ponty –con quien de hecho comparte una red intelectual, procedente del pensamiento católico. Para mí son más claros y más heurísticos que los de Judith Butler –por referirme a una

pensadora que respeto y de la que aprendo. Comprendo que la gente ame a Zubiri y espero tener tiempo para conocerlo más a fondo.

Más brevemente, sobre el tercer capítulo: “La estabilización del canon filosófico”. ¿Cuáles fueron las condiciones institucionales de nuevo canon?

La ocupación de las facultades de Filosofía por profesores entrenados en el comentario de las obras sagradas. En los 60, aplicarán las dotes de lector al marxismo, el psicoanálisis, el estructuralismo o la filosofía analítica. Antes estigmatizaron la “ontofobia” orteguiana y su historicismo. Y hasta hoy impera, más o menos, dicho Canon.

¿Cuáles eran los atributos más destacados del canon nacional-católico en filosofía?

La inmersión en un mundo de textos y la combinación entre ellos. La elevación de una barrera entre un adentro del texto (lo importante, lo filosófico) y un afuera (banal, sin importancia) que dio seguridad psicológica a los filósofos ante el avance de las ciencias humanas. Ocurrió lo mismo en otros países.

La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, señalas, contiene una devastadora crítica del mundo filosófico español. ¿La resumes? ¿Está fechada en el tiempo y para ese tiempo en exclusiva?

No puedo resumirla, es demasiado compleja para hacerlo aquí. Ortega critica la filosofía de manual, no sólo la que impera en la filosofía patria, sino también la de Heidegger del que dice algo que Bourdieu, sin leerlo, repetirá: en la historicidad se escapa la historia. Reclama herramientas históricas para comprender la filosofía, de historia de verdad, no de sucesión de autores. En fin, apuesta por un más allá de la filosofía. Dos pensadores marxistas recogerían ese testigo, que no era solo de Ortega. Rondaba el mundo filosófico desde finales del XIX.

Del último capítulo, del cuarto: “¿Cómo continuar con la filosofía?”. ¿Por qué fueron un revulsivo las reflexiones metafilosóficas de Bueno y Sacristán?

Mostraron cómo sin el afuera de los textos filosóficos no se comprende el adentro, ni se puede crear filosofía. Sacristán cree poco en la fecundidad de estudiar la tradición filosófica. Bueno cree que esta ayuda a generar el tipo de filosofía que comparte con Sacristán.

Sus posiciones, ¿tienen algún interés en estos momentos?

He utilizado tipologías procedentes del libro de Bueno para analizar la relación de Foucault y la política -la recepción del cual resulta instructiva acerca de la relación, de la que hablábamos, entre filosofía y religión. Un amigo me contaba la siguiente escena. Alguien después de

leerme repetía: no puede ser verdad lo que dice. De Foucault, como de otros, solo cabe hablar con arrobamiento místico. Especialistas en el Ser que desconocen los entes es algo que me viene a menudo a la cabeza cuando leo a algunos colegas. Mi respuesta es sí, mucho.

Señalas algunas críticas internas (generalizaciones apresuradas, alguna oscuridad et alteri) al opúsculo de Sacristán. ¿Nos las resumes?

Sacristán escribe su final de la filosofía pensando en un modelo de alumno muy particular, capaz de acceder a la historia de la filosofía casi por su cuenta. Todos no somos tan brillantes como él y necesitamos unos apuntes de Hegel para orientarnos. Habla de filósofos valiosos y poco académicos, entre ellos Ortega y Zubiri. Lleva razón: pero la filosofía académica ayudó a forjarlos. Bueno vio eso mejor que Sacristán.

¿Qué es eso de una ciencia monoparadigmática y el sueño de una filosofía científica? ¿La de Popper, Kuhn, Carnap, Quine, incluso la de Husserl o Wittgenstein no son filosofías científicas?

Una ciencia organizada por un único paradigma capaz de definir bien las pruebas y el marco teórico en el que interpretarlas. No existen muchas, pero las ciencias sociales conocen la llegada recurrente de aspirantes a Galileo que quieren limpiar el caos y el carácter artesanal de nuestras disciplinas. Introducen más confusión, nos entretienen del trabajo empírico con recurrentes debates epistemológicos, pero animan el debate y nos ayudan a ser más claros. Pero no tienen éxito en sus propósitos: las ciencias históricas no admiten Galileos. Los autores que señalas eran notorios concededores de las ciencias. Ahora bien no diría que su filosofía sea científica. Es filosofía (instruida en las ciencias) y solo filosofía: ¡a mucha honra! Todo científico que reflexiona un poco necesita filosofía. Eso no lo digo yo: es un hecho.

Presentas a Sacristán como un heredero radicalizado de Ortega. ¿Dónde ubicarías su radicalidad?

Ortega no es claro acerca del final de la filosofía como disciplina intelectual autónoma. Sacristán sí. A eso me refiero.

¿Qué pasó en tu opinión, hablas de ello, en la oposición a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebrada en Madrid? ¿Actuó el tribunal justamente? ¿Garrido era el candidato que hizo mejor oposición y tenía más méritos académicos?

No lo sé. Espero haber enriquecido la descripción del proceso y, como te dije, habría que estudiar más. No es mi objetivo en este libro. Espero ansioso los resultados del trabajo que hace nuestra compañera María Francisca Fernández.

Escribes: “Bueno y Sacristán estaban demasiado próximos en el campo filosófico y político para no chocar”. ¿Nos lo explicas? ¿Era inexorable el choque? ¿Por qué publicó Bueno en “Ciencia Nueva”?

Cuando se quieren aparecer en un campo compites con quien tienes más cerca. Ambos eran marxistas, tenían relaciones con el comunismo organizado y ambos eran originales. Existir en un campo es distinguirse. Es una pena que Sacristán no le contestara, porque solo hubo debate por una parte. Ciencia Nueva era una editorial ligada al Partido Comunista y en la que Sacristán jugaba un papel.

Una pregunta al margen: ¿cómo explicas la singular evolución de Gustavo Bueno hacia posiciones políticas neofranquistas? Creo que es miembro de una Fundación con de gentes que causan mucho, pero mucho desasosiego.

Muchos filósofos de izquierda, algunos muy loados por la ultraizquierda, han virado a la derecha. Algunos de ellos publican textos infumables. El último libro que leí de Gustavo Bueno fue El mito de la izquierda. Me parece desigual pero aprendí mucho. La categoría izquierda /derecha no define que un filósofo sea bueno o malo.

Empiezas tu libro con dos preguntas: ¿qué hace actual a un filósofo y a una filosofía? ¿Por qué nos interesamos por él? Me das tus respuestas a estos interrogantes.

Lo que escribió nos sirve para plantearnos problemas en el presente o aguzar nuestra resolución de los mismos. Eso respecto a lo primero. Respecto a lo segundo: puede ser que porque alguien lo haya consagrado en el Canon académico. ¿Por qué leemos a Platón y no a Tucídides para comprender la democracia ateniense, cuando éste describe episodios tan ricos como el debate de Mitilene y que dejan fragmentos de La República al nivel de un panfleto sesgado? Porque Platón es filósofo y Tucídides historiador. Así nos interesamos en Platón o en Foucault porque eso nos permite ser reconocidos como filósofos. Puede ser, otra alternativa, que busquemos resolver ciertos problemas intelectuales, por ejemplo, ¿qué puede dar de sí una democracia asamblearia en época de crisis y con procedimientos institucionales muy abiertos? ¿Es presa de los demagogos? ¿No desarrolla capacidades de autocontrol? Es lo que hace por ejemplo Cornelius Castoriadis y va a buscar los argumentos allí donde están (en Tucídides) sin preocuparse por si le reconocerán o no como filósofo.

Una cuestión marginal, ¿por qué no citas el libro de Morán sobre Ortega en tu ensayo?

Admiro ese libro y lo he citado antes pero mis conclusiones en este son muy distintas. Sólo meto en la bibliografía aquello que cito. No busco con ella ni complacer ni denigrar a nadie.

Otra más: ¿qué opinión te merece el modelo-Jordi-Gracia, digámoslo así, que tanto éxito en la reconstrucción y mirada sobre la cultura bajo el franquismo?

Muchos han escrito trabajos magníficos sobre la filosofía española: el hispanismo filosófico tiene grandísimos cultivadores. Pero los libros de Morán y Gracia fueron interpretaciones de conjunto, muy ambiciosas, que saltaron fuera del marco académico. Creo que tras Morán y Jordi Gracia le resulta más fácil a una persona de mi generación concentrarse en nuestro pasado cultural. Si no hubiera sido en parte por ellos, creo que hubiera seguido escribiendo sobre la generación de Foucault: da más prestigio en el campo, me permite publicar en francés e inglés y ser reconocido más allá de nuestras fronteras. Tal y como están las cosas en la universidad, algo muy importante. Además el desprecio a la filosofía española es muy alto entre los filósofos, los jóvenes y los menos jóvenes. Somos un país que vive aún importando cada novedad que surge en las metrópolis intelectuales. Como ocurrió con Krause, a algunas de tales novedades no las conocen ni en su casa a la hora de comer, pero aquí son gigantes. También tiene aspectos positivos: somos muy cultos y tenemos más saberes enciclopédicos que nuestros colegas de otros países. Sobre Jordi Gracia: quien lea mi libro verá que mis fases históricas y mi retrato de los actores incluidos en ellas no coinciden con las de Jordi Gracia y que pinto el entorno filosófico de manera divergente.

La última: ¿por qué crees, como parece deducirse de lo que señalas en tu libro, que Ortega y Gasset es un gran filósofo, de esos que pasan a la historia de la filosofía?

No sé si pasará o no. Tengo un amigo que me ha dicho que mi libro le ha llevado a leer a Ortega. Algo bueno tiene lo que he hecho: él, como yo, se formó con un imaginario filosófico que excluía a Ortega. No sé si cambiará ese imaginario pero no sería hacerle ningún favor fabricar un Ortega de manual. Yo quiero (mi amigo Paco Vázquez me apoya) que pase a la historia de la sociología de la filosofía. Nuestro trabajo sociológico se inspira en Ortega. Sus lecciones son coherentes con lo que aprendemos de Bourdieu o Randall Collins.

Se me ocurren mil preguntas más pero incluso una conversación como ésta también tiene su final. Gracias. ¿Quieres añadir algo más?

Que este libro tiene como condición de posibilidad el trabajo que hacemos Jorge Costa (ahora en una estancia con mis amigos del CSE, el centro de Bourdieu, del que tanto aprendí y aprendo), Francisca Fernández y Juan Núñez (en Chile, terminando sus tesis), Alejandro Estrella (profesor en la Universidad Autónoma de México), Ildfonso Marqués desde la Universidad de Sevilla, José Luis Bellón desde la

Universidad de Brno... y los que lo iniciamos: Francisco Vázquez y yo desde la Universidad de Cádiz. No es que hagamos nada especial pero nos leemos, nos discutimos y así encontramos la fuerza para escribir. Cuando se ven las cosas con perspectiva, la red es mucho más importante que los nombres propios. En mi caso también.

Y por último: que me honra, y mucho, que me entrevistés.

Gracias. El honor es mío.

Nota:

[*] La primera parte de esta entrevista puede consultarse en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=165445>

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

V

Entrevista a Juan Carlos Pueo Sobre *Los usos de la palabra. El pensamiento literario de José María Valverde* “Nunca pudo dejar de lado ese talante ético que era fruto de su compromiso con los más humildes. Su apoyo a Cuba y a Nicaragua va en esa dirección.”

Profesor de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad de Zaragoza, Juan Carlos Pueo ha publicado en diversos revistas y libros colectivos artículos de teoría y crítica literaria, algunos de ellos en torno a las relaciones entre literatura y otras artes como el cine o la música. Es autor de *Ridens et Ridiculus. Vincenzo Maggi y la teoría humanista de la risa* (Zaragoza, Trópica, 2001) y *Los reflejos en juego: una teoría de la parodia* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2002).

Después de felicitarle por su magnífico libro y antes de entrar propiamente en él, permítame que le pregunte por el origen de su interés por la obra de José María Valverde [JMV], profesor mío de Estética en la Facultad de Filosofía de la UB a finales de los años setenta del pasado siglo. ¿De dónde ese interés por la obra del profesor Valverde? ¿Llegó a conocerle personalmente?

Muchas gracias por su amabilidad, y también por su interés. Comencé a leer al profesor Valverde cuando estudiaba en la universidad y me encontré con los diez volúmenes de la *Historia de la literatura universal* escrita con Martí de Riquer. Me di cuenta en seguida de que se trataba de una visión muy personal de lo literario, y además estaba escrita de forma muy amena. Posteriormente llegaron otros libros que encontré igualmente interesantes: *La literatura: qué era y qué es*, *Vida y muerte de las ideas*, etc.

No llegué a conocerle personalmente, aunque tuve ocasión de asistir a una conferencia que dio en Zaragoza en 1993. Era sobre José Martí, un poeta que por entonces no me interesaba demasiado. Pero cuando salí ya estaba convencido de que estaba equivocado, y cuando leí a Martí pude darme cuenta de hasta qué punto.

“Los usos de la palabra” es el título de su ensayo. ¿Nos explica las razones de su elección?

Entre 1981 y 1982, Valverde escribió en *El Correo Catalán* una columna que titulé, en homenaje a Karl Kraus, “El uso de la palabra”. Me

pareció apropiado tomar ese título y ponerlo en plural, puesto que el ensayo habla de los diversos registros del lenguaje, dentro y fuera de lo literario.

El subtítulo: “El pensamiento literario de José María Valverde”. ¿Qué fue Valverde esencialmente para usted? ¿Un poeta, un profesor, un crítico literario, un gran traductor, un filósofo?

No sabría qué decirle... En principio, me fascinó el profesor, en su faceta de ensayista. Luego fui consciente de su dimensión como poeta y como traductor. Con la Modernidad surgió esa figura, tan habitual hoy día, del poeta que, además de escribir versos, reflexiona sobre la poesía y el arte, escribe críticas, da conferencias... No obstante, Valverde pensaba que todo aquello era accesorio, aunque su misma trayectoria le llevase a abandonar la poesía al tiempo que su obra ensayística iba creciendo. Y, a pesar de todo, creo que esa obra tiene un gran valor.

¿Por qué dio Valverde tanta importancia al lenguaje en temáticas filosóficas? ¿Influencia de la filosofía del lenguaje de tradición analítica?

Su primera pasión fue la poesía, antes de que tuviera ocasión de conocer ninguna teoría. Sin embargo, cuando llegó el momento de escoger una carrera universitaria, escogió la de Filosofía, y no la de Filología. Me imagino que ya para entonces estaba pensando en la posibilidad de una indagación filosófica sobre el lenguaje, ya que la poesía nunca desapareció de su horizonte. Luego llegó la lectura de Cassirer, que fue quien le descubrió a Humboldt.

Abre usted el libro con una cita de Francis Ponge: “Mais quelle est la notion propre de l’homme: la parole et la morale. L’humanisme”. ¿Eso fue Valverde, un humanista? ¿Qué tipo de humanista?

El Humanismo tuvo una raíz lingüística, ya que trataba de recuperar el latín clásico en toda su pureza. De esta manera, se intentaba devolver al hombre su dignidad, sacarle del pozo que habían supuesto los Siglos Oscuros. Valverde siguió la tradición del humanismo en la medida en que siempre consideró que esa dignidad hundía sus raíces en un uso honesto del lenguaje. No es casual que la perversión a que se somete hoy día al lenguaje político y financiero vaya acompañada de una profunda crisis de las humanidades.

Habla en la introducción de la incomodidad de la figura de JMV. ¿De dónde esa incomodidad? ¿Por qué resultó tan incómodo y en tantas ocasiones?

No hay nada tan incómodo como un hombre dispuesto a llevar sus convicciones al terreno de la ética. ¿Cuántas personas serían

capaces de dar el paso de dimitir de su puesto, no tanto por disidencia hacia el régimen político, sino por solidaridad con un amigo represaliado? Esa capacidad de entrega al otro, que se halla en la base del cristianismo y del comunismo, resulta admirable desde fuera, pero son muy pocos los que están dispuestos a llevarla hasta el final.

En lo que se refiere a su obra literaria, Valverde resulta incómodo porque no se deja etiquetar según los usos habituales de los historiadores de la literatura. Se le ha presentado como poeta católico o como poeta “arraigado”, atendiendo a su primer libro, *Hombre de Dios*, y resulta que la obra poética de Valverde no se ajusta a esas etiquetas, sino que va mucho más lejos.

Por último, en lo que más me atañe, hay quien piensa que la obra ensayística de Valverde no tiene entidad, sobre todo porque no se le puede adscribir claramente a la filosofía o a la crítica literaria, ni, dentro de ellas, a ninguna escuela de pensamiento que permita resumir sus ideas en tres o cuatro líneas. Cosa que, por cierto, tampoco hace él en sus libros. Aunque su estilo es muy sencillo, no es un autor cómodo para lectores poco exigentes.

Habla también en esta introducción a la que estoy haciendo referencia de su evolución política. Desde el falangismo juvenil hasta el PCC en su madurez, “desencantada” añade usted. ¿Cómo explicar esa ubicación final en la izquierda comunista? ¿Quiénes pudieron influirle? ¿Fue ingenuo cuando apoyó como apoyó, yo mismo soy testigo de ello, la revolución sandinista en su fase inicial al lado de otros intelectuales (pero no tantos) como Julio Cortázar por ejemplo?

Creo que, ante todo, se trata de un asunto de coherencia con su fe cristiana: aunque en su juventud le persiguiera el horror de la Guerra Civil vivido en el lado republicano, llegó un momento en que no pudo seguir aceptando la doble moral del nacionalcatolicismo franquista. Como bien ha mostrado usted, la amistad con Manuel Sacristán fue, en este sentido, determinante.

Sin embargo, su evolución política le lleva a adoptar una posición muy crítica respecto a sí mismo y a sus compañeros de generación: en poemas como, por ejemplo, “Toma de conciencia”, donde dice, entre otras muchas cosas: “tampoco puedo cambiar de apocalipsis...”, o en “Sobre mi imposibilidad de escribir una «elegía madrileña»”.

A pesar de todo, nunca pudo dejar de lado ese talante ético que era fruto de su compromiso con los más humildes. Su apoyo a Cuba y a Nicaragua va en esa dirección, sin olvidar, por otra parte, la amistad que mantuvo con los poetas Cintio Vitier y Ernesto Cardenal, que experimentaron una evolución ideológica similar.

En asuntos de teoría literaria, señala, JMV iba por libre. ¿Y eso qué significa? ¿Pensaba con su propia cabeza y sin

influencias? ¿No escribió su tesis sobre Wilhelm von Humboldt?

Me refería al hecho de que Valverde no se dejó influir por escuelas, tendencias o modas. En su juventud, lo más fácil hubiera sido seguir el camino de la Estilística de Dámaso Alonso, como Carlos Bousoño. Posteriormente, podía haber adoptado la perspectiva de las escuelas de Sociología literaria de inspiración marxista y, aun así, se mantuvo siempre fiel a sus ideas. Los autores que más le influyeron son de lo más variopinto: Nietzsche, Machado, Benjamin, además de Humboldt, lo que demuestra que no se dejaba seducir así como así. Por el contrario, lo que hacía era integrar esas influencias en su propia forma de concebir la literatura.

Por cierto, más de 60 años después, ¿qué opinión le merece la tesis doctoral de JMV sobre la obra del lingüista germano?

Sólo he leído la versión abreviada que publicó en 1955, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Valverde repudiaba su tesis doctoral, hecha en una época en la que, por lo visto, no se exigía demasiado rigor científico. El mismo libro, publicado en la prestigiosa editorial Gredos, no va más allá de un resumen de la principal obra de Humboldt, con traducción de algunos fragmentos. Estudia la filosofía del lenguaje de autores como Croce, Vossler o Cassirer, pero deja al margen a Frege, Russell o Wittgenstein, por no hablar de lingüistas como Saussure o Sapir. Es un ejemplo palmario de las graves limitaciones y carencias de la universidad española en los años cuarenta.

El primer capítulo de su libro lleva por título “Vida de José María Valverde”. En mi opinión, magnífico, excelente, es un placer leerle. Aparte de recomendar muy sinceramente la lectura, le pregunto por lo mil veces preguntado: ¿por qué dimitió Valverde de su cátedra Barcelona? Aranguren, García Calvo, Tierno Galván, Sacristán, fueron expulsados. Él no. ¿Por qué entonces?

Muchas gracias por los elogios. Después de publicar el libro he sabido que José María Castellet cuenta en su autobiografía *Los escenarios de la memoria* que tras las expulsiones de Tierno Galván, García Calvo y Aranguren, Dionisio Ridruejo ideó un plan de dimisiones concatenadas que incluía a Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar. Valverde no formaba parte del proyecto, pero presentó su dimisión igualmente, antes de que Aranguren pudiera convencerle de que no lo hiciera, como sí hizo con Laín y Tovar –el cual, sin embargo, solicitó una excedencia para irse a enseñar a Estados Unidos. Castellet menciona además a otros dos profesores que también dimitieron: Eloy Terrón, que era profesor adjunto a la cátedra de Ética de Aranguren, y un profesor de ciencias de la Universidad de Zaragoza cuyo nombre no he logrado averiguar.

De todas formas, el motivo está claro: solidaridad con Aranguren, su gran amigo, al que había conocido cuando era estudiante en la redacción de la revista *Escorial*. La ética de la entrega al otro llevada a su máxima coherencia.

De sus años de exilio, ¿qué destacaría usted? ¿Fueron años felices y productivos?

Valverde se sentía un poco extraño en aquel ambiente. Aunque sabía inglés hasta el punto de poder traducir a Shakespeare y a Joyce, no podía reconocerse en ese idioma, y eso le ponía triste. Sin embargo, en Canadá es donde empieza su período más fecundo como ensayista. Allí escribe dos libros importantes de crítica literaria, *Azorín* (1971) y *Antonio Machado* (1975), prepara ediciones de las obras más importantes de estos autores y lleva a cabo su traducción de *Ulises*. ¿Qué más se puede pedir?

¿En qué condiciones se produjo su vuelta a Barcelona? ¿Por qué a la Facultad de Filosofía? ¿Por qué no a la de Filología hispanoamericana por ejemplo?

Cuando el gobierno de Adolfo Suárez reintegró en sus cátedras a los profesores expulsados, hizo lo mismo con Valverde, a pesar de que había sido él quien solicitó su cese. Creo que se le llegó a ofrecer la posibilidad de enseñar en Madrid, la ciudad en la que se había criado, pero él prefirió seguir en Barcelona, por lealtad a la ciudad y a la universidad que le habían acogido en los años cincuenta.

Supongo que su vuelta a la Facultad de Filosofía se debió, además de a razones administrativas –él había ganado la cátedra de Estética–, al mismo motivo que le había llevado a interesarse por esta disciplina en su juventud. Aunque era un gran especialista en literatura, le interesaba la estética en su totalidad, y podía hablar con la misma autoridad de arquitectura o pintura, de historia de la filosofía o de historia de las mentalidades.

Le sigo preguntando. Me adentro en el siguiente capítulo. ¿Le parece?

Me parece

Volveré si me permite al biográfico pero déjeme ahora preguntarle por el lenguaje y sus desafíos. Señala usted que un momento clave en la vida intelectual de J.M. Valverde se produjo con la lectura de un artículo de Cassirer en 1947. ¿Por qué tuvo tanta importancia ese escrito en el pensamiento literario y filosófico del profesor de Estética?

La poesía es, además de un medio de expresión artística, una indagación sobre el lenguaje, sobre sus límites y sus posibilidades. A

Valverde le preocupaba la conexión entre lenguaje y pensamiento, y había canalizado estas inquietudes a través del estudio de la filosofía. Sin embargo, la filosofía que se enseñaba en la universidad de posguerra no iba mucho más allá del neotomismo, muy poco satisfactorio para quien, por ejemplo, ya había comenzado no sólo a leer, sino a traducir a Rilke. Con este panorama, el descubrimiento de la conciencia lingüística fue una auténtica revelación.

¿Y qué eso de la conciencia lingüística y el giro copernicano? ¿A qué “sistema aristotélico-ptolemaico” se enfrentaba ese giro?

En griego, *logos* significa igualmente ‘lenguaje’ y ‘pensamiento’. Sin embargo, la filosofía platónica asume que el lenguaje no es más que una forma de expresar el pensamiento por medio de la palabra. Yo pienso algo, y seguidamente lo traduzco a lenguaje, en cuyo caso estoy dando por hecho que pensamiento y lenguaje son dos cosas radicalmente diferentes: que el lenguaje, como medio de expresión, está subordinado al pensamiento. Y que el pensamiento, situado en una región superior, es totalmente independiente del lenguaje.

Se trata de un prejuicio fuertemente arraigado en nuestras creencias. Sin embargo, la conciencia lingüística advierte que no es así: el pensamiento sólo es posible a partir del lenguaje. A esta idea hay que aplicarle muchas cautelas, porque en el pensamiento también intervienen imágenes, y hay actividades del pensamiento –las matemáticas, la música– en las que el lenguaje no participa, o lo hace en un segundo plano. Aun así, nuestra capacidad de hablar es la que determina nuestra capacidad de pensar la realidad y nuestra situación en ella. Es imposible pensar algo sin nombrarlo al mismo tiempo, de la misma manera que nos resulta imposible nombrar algo sin que pase a formar parte de lo que estamos pensando en ese momento.

La pregunta del millón, imposible de responder seguramente. ¿Qué es el lenguaje para J.M. Valverde? ¿Solos los seres humanos somos seres con lenguaje? ¿En qué sentido es así si lo fuera?

Como bien dice usted, es imposible de responder, pero puedo intentar una aproximación a la idea de lenguaje que se desprende de los textos de Valverde. Yo diría que el lenguaje es, en primer lugar, aquello que distingue a la especie humana de los demás animales. Sin ser especialista en etiología, creo que, a pesar de los estudios que existen sobre el lenguaje de los delfines o de ciertos primates, no se ha llegado a establecer que estos animales tengan un lenguaje articulado como lo tenemos los humanos.

En segundo lugar, volviendo un poco sobre lo mismo, el lenguaje es lo que nos hace humanos –desde luego, no mejores ni peores que otras especies–. Valverde decía que el hombre es un «ser de palabra»,

en el sentido de que nuestra humanidad viene determinada por nuestro uso del lenguaje, que es el que nos lleva a pensar.

Por cierto, hablando de temas lingüísticos, ¿cómo se lo organizó Valverde para en tiempos preinformáticos escribir tanto y sobre tantas cosas?

Valverde tenía una gran memoria, como lo demuestra que supiera varios idiomas. Tenía también una gran curiosidad sobre el hombre y el universo. Sabía mucho, tenía las ideas muy claras y no tenía problemas para expresarse, por medio del lenguaje hablado o por escrito. Y, además, tenía mucho tiempo para leer, pensar y escribir, pues no estaba pendiente del televisor. Una ventaja difícil de concebir con la presencia que tienen hoy en nuestras vidas internet, las tecnologías de la información, las redes sociales, etc.

Habla usted en un apartado de la desconfianza hacia el lenguaje. ¿Por qué hay que ser tan desconfiados? ¿Lo fue Valverde?

El lenguaje es algo que viene dado de antemano: nos permite aprehender el mundo, pero sólo dentro de estructuras gramaticales ya establecidas. El idioma piensa por ti, podríamos decir parafraseando a Schiller. Esto es lo que lleva a Jean-Paul Richter a hablar de «la cárcel del lenguaje», la idea de un lenguaje que nos impide ir más allá de lo que permiten sus estructuras. Así, no es extraño que, sobre todo a partir del Romanticismo, se haya entendido el lenguaje como una limitación, como una traba para acceder a eso que se nos escapa, lo «inefable» que sospechamos que existe más allá del lenguaje, o que deseáramos que existiese.

El progresivo abandono de la poesía por parte de Valverde es un claro ejemplo de hasta qué punto puede llevar la conciencia lingüística a sospechar del lenguaje. Creemos que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje son reflejo fiel de nuestra persona, y nos encontramos con que el lenguaje es un sistema arbitrario en el que la relación entre el concepto y la cadena de sonidos que sirve para nombrarlo -lo que en lingüística se llama significado y significante- viene dada únicamente por una convención que tiene ya varios siglos de existencia. ¿Cómo vamos a reconocer ese lenguaje como algo propio? Es algo ajeno, puede emplearse para engañar, e incluso para engañarnos a nosotros mismos.

Comenta usted también la invitación del autor del *Tractatus* al silencio. ¿Influyó Wittgenstein en la concepción lingüística de Valverde? ¿El Wittgenstein del *Tractatus*, el de las *Investigaciones*? No parecía Valverde muy aficionado a asuntos de lógica y epistemología. Llegó a ironizar, si no recuerdo mal, con las formas de hablar de las corrientes dominantes de la filosofía analítica, cuando se referían al lenguaje natural como

lenguaje “ordinario” en contraposición al lenguaje formal o formalizado.

Estoy seguro de que todos esos intentos de «poner orden» en el lenguaje por parte de la filosofía analítica le debían de parecer algo así como poner puertas al campo. Él siempre prefirió la «palabra viva» de Maragall, la palabra inmediata, porque era en ella donde se reconocía. Pero Wittgenstein era otra cosa: el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, no hizo sino confirmarle en sus ideas: «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo». Y luego, el silencio: «de lo que no se puede hablar, se debe callar».

Ahora bien, ¿es posible reducirse al silencio? ¿Cómo podemos creer que es posible, si siempre estamos conversando con nosotros mismos en un run-run interior que no nos deja ni a sol ni a sombra? El segundo Wittgenstein da pie a consideraciones irónicas sobre el asunto, ya que es la demostración más evidente de que no podemos escapar de esa cárcel del lenguaje que nos define al tiempo que nos limita. Ni siquiera Wittgenstein pudo dejar de lado el lenguaje...

¿Y en cuanto a los juegos del lenguaje? La noción, la mirada del autor de las *Investigaciones*, ¿fue de su interés? ¿En qué sentido son juegos los “juegos” del lenguaje?

No en un sentido lúdico, más bien en un sentido técnico, que es el que tiene «play» en inglés o «spiel» en alemán. Emplear el lenguaje supone entrar en un juego, aceptar sus reglas e interactuar con otros jugadores. El valor de esta idea está en su poder relativizador, ya que el conocimiento depende ahora del consenso entre un grupo de hablantes que se sitúa en un mismo paradigma o juego, una idea muy peligrosa para quienes defienden un conocimiento basado en los dogmas, sean éstos religiosos, políticos, socioeconómicos, etc. Sin embargo, para Valverde los diferentes juegos de lenguaje que distinguía Wittgenstein no eran más que variaciones de un juego general, que remitía al lenguaje en su totalidad.

En diferentes momentos de su vida Valverde escribió sobre el autor de *Sein und Zeit*. ¿Influyó Heidegger en su obra? ¿Qué tesis, qué nociones, que concepciones del ex rector de Friburgo en tiempos de huracanes de acero?

Valverde no tenía en mucha estima a Heidegger: «Casando las palabras como nueces / alumbra don Martín perogrulleces», llegó a escribir en cierta ocasión. Tampoco le gustaban sus interpretaciones de Hölderlin y Rilke en clave metafísica. No obstante, Heidegger demuestra hasta qué punto puede dedicarse la filosofía a explorar las posibilidades del lenguaje. Lo malo es que lo hace desde una perspectiva reaccionaria, pretendiendo un retorno al sentido originario ideal del lenguaje, es decir, a un mundo de conceptos «puros» que sólo buscan su expresión precisa.

Por cierto, ¿y Chomsky? ¿Estuvo el gran autor norteamericano entre sus maestros e influencias importantes?

La gramática generativa chomskiana supone igualmente un retorno a la pretensión de un pensamiento en estado puro, aunque sea en un nivel estrictamente estructural. Esto lo veía Valverde con mucha distancia, aun cuando pudiera estar de acuerdo con sus críticas al capitalismo -no derivadas necesariamente de sus postulados lingüísticos-.

¿Por qué para Valverde el *Ulises* de Joyce era la mejor exposición de lo que para el hombre supone el lenguaje?

La técnica de la corriente de conciencia empleada por Joyce le parecía el mejor reflejo de lo que es nuestra forma de pensar: en bruto, con las palabras a medias, dejándose llevar por asociaciones que surgen tan sólo de semejanzas fonéticas... en definitiva, sin necesidad de pulir la expresión para hablar en voz alta o para escribir. *Ulises* es la novela del lenguaje.

Vuelvo sobre un punto anterior. Cuando Valverde hablaba de “Ser de palabra” refiriéndose al ser humano, ¿no estaba otorgando una importancia excesiva al lenguaje en la vida del Ser? ¿El lenguaje es nuestra casa y nosotros sus guardianes? ¿No hay aquí demasiado Heidegger metafísico?

El lenguaje es nuestra casa, pero nosotros sólo somos los habitantes. No hay nada que guardar, porque el lenguaje es común, es lo más común que existe, y quien crea que se puede poseer, o que se puede guardar, es un infame, o un iluso, o las dos cosas. Dicho esto, vuelvo a las prevenciones de Valverde hacia Heidegger, y hacia la metafísica en general: volcar el lenguaje en algo tan abstracto como la idea del Ser supone desvirtuarlo, llevarlo otra vez hacia la pretensión de lo que está «más allá» del lenguaje. Frente a ese «más allá» se sitúa la «palabra viva», la de aquí y ahora, aunque sea con todas sus limitaciones.

El ser poético de Valverde, su faceta, su tarea, su pulsión poética, ¿influyeron de algún modo en sus concepciones lingüísticas?

Por supuesto. Valverde fue, ante todo, poeta. Luego fue profesor y ensayista. Su idea del lenguaje venía determinada por su condición de poeta: ante todo, su idea del lenguaje como lo que constituye al ser humano, más allá de ese valor instrumental que se le suele conceder; pero también la poesía entendida como palabra en acción, no sólo como materia de especulación filosófica. Su pretensión de hacer una crítica filosófica del lenguaje hunde sus raíces en la necesidad de una crítica atenta a la poesía como fenómeno lingüístico. Y, claro está, de una poética de similares características.

Le doy el nombre de un poeta: Antonio Machado. Más allá de sus aproximaciones y estudios, ¿qué le atrajo especialmente del lenguaje del autor de *Campos de Castilla*?

Antonio Machado fue su principal maestro, mucho más que Humboldt, Joyce o Rilke.

Le interrumpo, discúlpeme. Desde mi posición de lector no especializado, permítame decirle que coincido plenamente con usted.

Machado fue quien le enseñó ese valor de la palabra al que me he referido antes, la palabra poética como expresión de algo que está por encima de la subjetividad narcisista y que remite a lo que el lenguaje tiene de comunitario, de lo que pertenece a todos. Machado le salvó, momentáneamente al menos, de la sensación de impotencia que puede suponer para un poeta –Hofmannsthal, por ejemplo– el descubrimiento de la conciencia lingüística. Le enseñó el valor estético de una prosa conversacional, clara, directa y despojada de ornamentos literarios: una prosa sin complejo de inferioridad respecto a la poesía. Y me imagino que también le ayudó a entender que la solidaridad con el hombre está por encima de la literatura y el arte.

Estética, poética son dos conceptos que aparecen en su libro con frecuencia. ¿Qué era para Valverde la estética? ¿Qué era la poética? ¿Qué relaciones hay entre ambas?

Es una cuestión compleja, y no recuerdo que Valverde adoptara una postura definida al respecto. En todo caso, decía que la estética es una ciencia fronteriza, ya que nunca ha habido un consenso definitivo al respecto. Por eso, cuando Valverde habla de estética, lo hace atendiendo tanto a la poética –teoría de la literatura– como a la teoría del arte.

En cuanto a las relaciones entre filosofía y literatura, ¿cómo concebía Valverde esas relaciones? ¿La filosofía tenía que ser, esencialmente, filosofía del lenguaje?

No, aunque sí que debía comenzar por una indagación filosófica acerca del lenguaje, por honestidad intelectual. La filosofía que le interesaba a Valverde era la que tomaba conciencia de su condición lingüística, apartándose del estilo especializado al modo de Kant, Hegel o Marx, para ofrecer formas de escritura más cercanas a la literatura. No a la manera preciosista de Ortega y Gasset, sino en la propuesta de un discurso que, sin dejar la filosofía, se arriesgase a emplear una forma literariamente original: Kierkegaard, Nietzsche, Benjamin, Barthes... También le interesaban aquellos escritores que, desde la literatura, podían dar juego para especulaciones filosóficas de muy diverso rango, comenzando por su admirado Antonio Machado para proseguir con Shakespeare, Calderón, Hölderlin, Novalis, Joyce, Rilke, Celan...

Gracias. Seguimos con otros apartados de su libro.
Cuando quiera.

Cojo de nuevo el hilo preguntándole por la relación de J.M. Valverde con Manuel Sacristán. Colaboraron a mediados de los años sesenta en aquella gran colección de “Clásicos Vergara”. Sacristán escribió el prólogo -“La veracidad de Goethe”- de la obra en prosa del autor alemán cuya traducción, como usted recuerda muy bien, hizo Valverde. ¿Nos da algunos detalles de esta relación? ¿Tuvieron complicidades filosóficas, literarias, políticas?

Me imagino que la complicidad surgió en el contexto de la vida académica en la Universidad de Barcelona. Los dos estaban muy alejados de lo que en ese momento era el pensamiento filosófico “oficial”, que trataba de recuperar el escolasticismo en aquello que se llamó la “escuela tomista de Barcelona”. El interés de ambos por la filosofía y la poesía alemanas les unió definitivamente, al igual que su compromiso político desde una perspectiva ética.

Sigo con un discípulo y amigo de ambos, con Francisco Fernández Buey. Nos dejó hace poco como sabe. Valverde dirigió su tesis doctoral sobre el marxismo cientificista y la obra de Galvano della Volpe. El autor de *Leyendo a Gramsci* fue el encargado de editar y presentar un volumen de la obra completa de su maestro. ¿Qué nos puede decir de la relación entre ambos?

Tendrá que disculparme, me temo que no estoy demasiado familiarizado con la obra de Fernández Buey, menos aún para dar una respuesta categórica. Aun así, no me cuesta imaginar a un estudiante, dispuesto a realizar en los años sesenta una tesis doctoral sobre el marxismo, buscando un profesor igualmente dispuesto a dirigírsela. Valverde no era sólo un profesor que lograba conectar con sus alumnos, también era un intelectual riguroso que exigía a sus doctorandos una base sólida de lecturas de muy diverso tipo. Y, por supuesto, también les unía su compromiso político y ecológico.

Hay un libro de filosofía de Valverde que, como es lógico y más que razonable, aparece varias veces referenciado en su libro: *Vida y muerte de las ideas*. ¿Tiene importancia en la obra de Valverde? ¿Qué opinión le merece esta singular historia de la filosofía?

Es un libro magnífico, además de heterodoxo: se trata de una historia de la filosofía desde la conciencia lingüística, lo cual implica una actitud muy crítica hacia toda forma de racionalismo, sobre todo si es de

raigambre idealista. Por lo demás, en este libro es patente el magisterio de Machado, tanto en la sencillez del estilo como en la ironía con que trata la historia del pensamiento occidental. Leerlo es una delicia.

¿Lo recomendamos?

De acuerdo. Lo recomendamos.

Dedica un apartado a una ética más que singular. ¿Qué es eso de la ética de la consciencia lingüística? ¿Qué ética había que tener y abonar en ese ámbito en opinión de Valverde?

Cuando nos damos cuenta de que el lenguaje preside nuestra vida mental, que nuestras ideas se conforman a una sintaxis y una semántica que hemos aprendido de nuestros padres y que compartimos con toda una comunidad de hablantes, la relación con el Otro es más nítida. Sobre todo porque somos capaces de reconocer a los demás en términos de igualdad absoluta, ya que nada hay tan común como el lenguaje: por encima de cualquier diferencia, todos somos hablantes.

Pero es que, además, esta consciencia lingüística que nos acerca al Otro nos permite igualmente mantener una actitud crítica hacia los usos perversos del lenguaje, en todos los ámbitos: desde aquellos que dogmáticamente pretenden haber hallado la verdad absoluta hasta los que buscan manipular las palabras de la manera más burda, como estamos viendo diariamente.

En este mismo apartado nos da usted algunos nombres asociados con la obra de Valverde. Le pregunto por algunos de ellos. Por los más filosóficos en primer lugar, por Martin Buber, por ejemplo, un autor que también interesó al joven -y al ya no tan joven- Manuel Sacristán. ¿Qué afinidades encontró Valverde en Martin Buber?

Lógicamente, la filosofía del diálogo de Buber influye de manera determinante en esa ética de raíz lingüística, en la que lo esencial es el reconocimiento del Otro mediante la comunicación interpersonal. Por lo demás, la dimensión teológica del pensamiento de Buber tampoco debe desdeñarse, ya que da a esa ética un horizonte trascendental que Valverde no podía dejar de apreciar.

En cuanto a Walter Benjamin. ¿Qué aspectos de la obra del filósofo alemán interesaron a nuestro gran germanista? ¿Su vertiente más literaria?

Me atrevería a decir que lo que más le interesó fue su filosofía de la historia, en lo que tiene de crítica y revolucionaria. Benjamin también era consciente de lo que pone el lenguaje en nuestra vida, y se rebeló contra las inercias de un pensamiento construido a partir de conceptos a los que gradualmente se ha vaciado de significado. Sin una crítica de los

esquemas mentales en los que se funda esa cultura en la que estamos instalados, no habrá revolución posible.

¿Ha sido tan importante Kierkegaard en la obra de Valverde como las apariencias pueden señalarnos? ¿Por su cristianismo singular? ¿Por su profundidad filosófica? ¿Por su lenguaje teológico?

Kierkegaard le interesó como un pensador irónico, con ese juego de seudónimos tan peculiar en el que se contesta a sí mismo una y otra vez, interminablemente. Por otra parte, la fe del propio Valverde encontró un asidero importante en el filósofo danés, pues la conciencia lingüística tiene una fuerza relativizadora muy potente, aunque nos ayude a aclarar muchas cosas. Kierkegaard insistía en que la fe es como un salto a ciegas al vacío, un compromiso existencial del que no se debe esperar nada.

Y ya que estamos en este punto, ¿qué fue para Valverde el cristianismo? ¿Cómo leyó y vivió el mensaje de Cristo? Si le dijera que una persona como yo soy incapaz de entender la creencia religiosa trascendente, no hablo de las inferencias poliéticas y existenciales, en un intelectual de la altura filosófica y literaria de Valverde, ¿pensaría que mi visión es muy corta y muy inflexible?

Todo esto son cuestiones muy personales, en las que yo no puedo entrar. Está claro que la fe era para Valverde muy importante, y que su compromiso político es fruto de una exigente coherencia con sus creencias. Sin embargo, y aunque hay algunas pistas al respecto en sus poemas, no me atrevo a especular sobre la naturaleza de su religiosidad, al menos en lo que se refiere a los sentimientos más personales. Espero que me disculpará.

Por supuesto. Cambio ahora a registros más literarios. Tres más de estos nombres a los que hacía referencia. ¿César Vallejo? ¿Por qué César Vallejo interesó a Valverde?

La poética vanguardista del primer tercio del siglo XX va en esa dirección a la que me refería antes, se trata de un esfuerzo por violentar el lenguaje con la intención de acabar con los más trillados esquemas de pensamiento. La peculiaridad de Vallejo, un poeta que interesó a Valverde desde su juventud, se halla en su capacidad para combinar este registro vanguardista con una humanidad en la que el lector se reconoce intensamente.

¿Y qué relación mantuvo Valverde con Ernesto Cardenal? ¿Fue una vinculación básicamente política? ¿Les acercó su cristianismo activista, de base, nada próximo a cardenal [Miguel Obando y Bravo](#)?

La relación fue, sobre todo, de amistad. Valverde y Cardenal se conocieron cuando este último visitó España en 1949. Les unió su vocación poética y su fe cristiana. Su evolución ideológica fue paralela, aunque siguieran caminos distintos, ya que Cardenal acabó tomando los hábitos y, más tarde fue ordenado sacerdote. No cabe duda de que la amistad con Cardenal jugó un importante papel en las simpatías de Valverde hacia la teología de la liberación, además de su apoyo a la causa nicaragüense.

En cuanto a Gabriel Celaya, la poesía de ambos parece de entrada bastante alejada. ¿Les unió un antifranquismo activo? ¿Su proximidad a movimientos de resistencia?

El caso de Gabriel Celaya demuestra hasta qué punto pueden resultar erróneas las etiquetas simplificadoras con que se pretende resumir la historia de la literatura. Claro está que no se puede olvidar lo que Celaya supuso en el panorama poético de la dictadura, y que su ejemplo fue uno de los más honestos. Pero la poesía social no es el único registro de su obra, como demostró Valverde en un luminoso prólogo a su poesía.

¿Me lo recuerda por favor? No lo tengo presente.

Está en el primer tomo de la edición de sus *Poesías completas* que publicó la editorial Laia entre 1977 y 1980.

Cita usted al final del segundo capítulo el poema “Crear en el lenguaje” de “Ser de Palabra”. El primer verso: “¿Hablamos porque creemos o creemos porque hablamos de veras?”. ¿Cuál era la respuesta de Valverde a este interrogante? ¿Nos debemos dejar llevar de la mano del gran ángel de lenguaje?

El lenguaje es para Valverde un don divino, pero desde la conciencia lingüística sólo puede percibirse como un don confuso, algo que nos acerca a la divinidad y nos aleja de ella al mismo tiempo. ¿Cómo saberlo, si el lenguaje es un instrumento de alcance tan escaso?

Tal vez la mano en sueños
del sembrador de estrellas
hizo sonar la música olvidada
como una nota de la lira inmensa,
y la ola humilde a nuestros labios vino
de unas pocas palabras verdaderas.

No hay respuesta a la pregunta, tan sólo la certeza de que el mandato evangélico ha de ser llevado a sus últimas consecuencias. De ahí la necesidad de coherencia entre el lenguaje y la vida, lo que decimos y lo que hacemos. «Hablar de veras» supone entregarse al

lenguaje de todos, especialmente al lenguaje de los desfavorecidos: lo que Valverde llama, poéticamente, «el gran ángel del lenguaje».

Poesía, literatura, filosofía, compromiso. La pregunta por la que nunca debería preguntar de modo tan general. ¿Cómo pensaba Valverde las relaciones entre los elementos de este cuarteto de pensamiento y acción?

Respecto a los tres primeros términos, hay que hacer algunas matizaciones: la *Historia de la Literatura Universal* escrita con Martí de Riquer trata en los mismos términos a poetas y a filósofos, narradores y dramaturgos, en la medida en que todos ellos hacen uso del lenguaje. La diferencia entre poesía y filosofía vendría sobre todo de los diferentes registros lingüísticos a los que se ajustan una y otra, teniendo en cuenta que la poesía abarca todas las virtualidades del lenguaje, y no hay ningún impedimento para hacer filosofía en forma poética, como, por ejemplo, Lucrecio.

Ahora bien, trátase de filosofía, de poesía o de cualquier otro registro literario, lo importante es el compromiso del escritor con el lenguaje. Ese «hablar de veras» es lo que determina su calidad como escritor, lo que hace que su obra perviva. Y es en ese compromiso lingüístico donde se halla la raíz de su compromiso religioso, existencial, político, ético, etc.

Cambio de tercio. ¿Por qué rechazaba Valverde, si fue el caso, el subjetivismo artístico? ¿En qué consistía esa nueva objetividad del arte? ¿Puede ser el arte objetivo como decimos que lo es la teoría de la relatividad, la biología molecular o la mecánica de los fluidos?

Valverde llega a la escena literaria pocos años después de que finalizase la Guerra Civil. Había entonces una especie de reacción contra la poesía de vanguardia, entendida como un desborde del subjetivismo romántico, contra el que ya se había posicionado Eugenio d'Ors, a quien Valverde siempre admiró. Contaba además con precedentes importantes en este sentido: Machado, Rilke o Eliot.

Valverde quería ser objetivo en la medida en que entendía la poesía como un discurso que se constituiría como punto de encuentro entre el poeta y sus lectores. Un punto de encuentro en el que el yo de cada uno se disolvería en un lenguaje común, no para llegar a una intersubjetividad, sino para hacer del poema un artefacto autónomo, un objeto en sentido estricto.

¿Qué problemas veía a la teoría, hipótesis o conjetura en torno a la supremacía del autor?

Valverde valoraba la literatura en lo que tenía de lenguaje común, tradición compartida por una comunidad que encuentra en el texto mucho más de lo que puso su autor. Entender que la obra de arte es sólo

expresión de la individualidad de su autor supone empequeñecerla, porque lo importante no es que el escritor hable de sí mismo, sino que hable de manera que todos nos reconozcamos, de muy diversas maneras, en lo que dice. Ahí es donde reside la genialidad de los artistas, no en su «poderosa personalidad».

Lo dejamos aquí por el momento si le parece. Abusaré de nuevo de su generosidad si me lo permite.

Se lo permitiré.

Vuelvo de nuevo, a mi carga pacífico-valverdiana. Me centro esta vez en el capítulo V de su ensayo: “Nos/Otros”. Cuando habla de la atención a lo concreto en la poesía del siglo XX que observó Valverde, ¿qué quiere señalar exactamente? ¿No es esa una característica de la poesía de todos los tiempos, del siglo XX y de cualquier otra época?

La poesía corre siempre el peligro de presentarse como una forma de discurso sublime, idealizando de esta manera todo lo que toca. Ya Aristóteles había dicho que la poesía debe imitar las cosas no como son en realidad, sino como deben ser. El Romanticismo, por su parte, llevó la poesía al terreno de la máxima subjetividad. La reacción de los poetas posteriores consistió en ver al lenguaje como algo concreto, algo que puede escapar de la abstracción al concentrarse en su propia materialidad.

¿Por qué pensaba Valverde que el lenguaje era no sólo algo ajeno sino algo que enajena o puede enajenar? ¿Formaba parte de esa conciencia lingüística a la que hemos hecho referencia?

En efecto. Hay que tener en cuenta que el lenguaje es algo otorgado, algo que se nos da desde fuera conforme vamos aprendiendo a hablar. Si el pensamiento está vinculado a ese lenguaje que no es totalmente nuestro, no podemos pretender que la libertad o la autonomía de la conciencia sean plenas.

De igual modo: ¿por qué la percepción del lenguaje como límite alcanza proporciones trágicas cuando el escritor toma conciencia de ello? ¿Por qué trágicas? ¿Qué hay que no sea limitado en la vida de los seres humanos? ¿No es el lenguaje un instrumento de liberación, no de duelo o tragedia?

El lenguaje se puede ver como algo trágico por la misma razón que comentaba arriba. El hombre sueña con aprehender y dominar el mundo desde su propia actividad racionante, y esto puede verse como una forma moderna de hybris. La conciencia lingüística frena de golpe esas aspiraciones, porque el lenguaje es la barrera que no se puede traspasar, y de ahí el destino trágico del ser humano, representado literariamente en el personaje de lord Chandos.

No le he preguntado hasta ahora por Kraus. Un olvido imperdonable. ¿Por qué Valverde estuvo tan interesado por su obra? Como sabe, también lo estuvo su discípulo y amigo, Francisco Fernández Buey. Escribió sobre él en numerosas ocasiones.

Karl Kraus es la conciencia lingüística llevada al terreno de la ética y la política: una constante vigilancia de hasta dónde pueden llegar los usos perversos del lenguaje, y una voluntad no menos constante de denunciarlos. Lo cual implica además la necesidad de vigilar constantemente el lenguaje propio, porque es muy fácil caer en sus trampas. Al igual que en los casos de Machado o Brecht, Kraus supone una alianza estrecha entre escritura y ética.

Le pido un breve comentario de texto. El paso es suyo: «El uso individual de una lengua específica afluye en el uso común de todo un pueblo y, apuntando un poco más lejos, de toda la humanidad». ¿De toda la humanidad? ¿Y Babel?

Los hombres se reconocen en el uso del lenguaje: primero, en el ámbito de la familia, ya que los niños aprenden el lenguaje de los padres, hermanos, abuelos, etc.; luego, en el ámbito de la sociedad, que es también una comunidad de hablantes.

Aquí estamos en el nivel de las distintas lenguas, que dan lugar a distintas comunidades. Hace falta un mayor nivel de abstracción para entender que las lenguas remiten a algo común a todo ser humano: su capacidad de emplear el lenguaje, de hablar. Eso es lo que lleva a imaginar mitos adánicos como el lenguaje anterior a Babel o mitos de progreso como el del esperanto, la lengua universal que, supuestamente, unirá a todos los hombres.

¿El lenguaje une o separa a los seres humanos? Parece que nos une pero, en ocasiones, en los nacionalismos de base étnico-lingüística el lenguaje o la lengua parece separarnos. ¿No es el caso?

El lenguaje es el mayor factor de cohesión de una sociedad. Los nacionalismos aparecieron en el momento en que el latín dejó de verse como la lengua de cultura común de los europeos, propiciando la diferenciación de cada nación hasta el punto de concluir que la lengua es la expresión del espíritu nacional. El nacionalismo se basa en un sentimiento de pertenencia a una comunidad que se define por oposición a las demás comunidades: nosotros frente a ellos. En este escenario, la lengua de la comunidad es el “hecho diferencial” de mayor calibre.

¿Por qué, como usted indica, el Yo lingüístico es tan difícil de delimitar? ¿Por qué no es tan homogéneo?

Porque el lenguaje no es propiedad de un solo individuo, es propiedad de la comunidad de hablantes en la que el Yo se halla integrado desde niño. La idiosincrasia del individuo -lo que los románticos llamaban el genio- se ve constreñida a expresarse mediante un lenguaje que, como ya se ha apuntado, se percibe como algo enajenante.

¿Quién fue Rilke para Valverde?

Rilke fue una lectura constante, un modelo de poesía atenta a lo objetivo, no tanto en las *Elegías de Duino* como en las *Nuevas poesías*. Fue un ejemplo de cómo se puede hacer poesía de la máxima calidad sin subordinarla al Yo del poeta, a su subjetividad.

Ya hemos hablado de Machado-Valverde pero permítame alguna pregunta más: ¿por qué Valverde apenas atendió al noventayochismo del autor del Juan de Mairena? ¿Por qué era tan secundario para él?

La obra de Machado admite diferentes perspectivas y acercamientos. A Valverde le interesaba lo que Machado había aportado a la poesía como lenguaje de encuentro entre el Yo y el Otro. El Machado a caballo entre el Modernismo y el 98 le parecía menos interesante, aunque también estuviera ahí. Tampoco apreciaba la mitificación a que se le había sometido a raíz de su muerte en el destierro. Le parecía que para apreciar su revolucionario pensamiento lo que había que hacer era leerlo, adoptarlo como modelo y como referencia, y no quedarse sólo en una peregrinación a Colliure.

¿Qué papel juega la ironía en la obra de Valverde? En clase nos solía contar chistes, buenos chistes, y se le veía en aquellos momentos más feliz que un niño feliz.

Valverde se definía a sí mismo como un profesor irónico. La conciencia lingüística tiene también algo de irónica, desde el momento en que hay una distancia hacia el lenguaje que afecta a nuestra propia forma de hablar y de pensar. Por otra parte, tenía un gran sentido del humor, y eso se reflejaba en sus escritos y, según he sabido, en su conversación.

Para Valverde, ¿qué era esencialmente Machado? ¿Poeta o pensador? ¿Qué fue más importante en su obra: el Juan de Mairena o los «Proverbios y cantares» (si hubiese verdadera disyunción entre ambos)?

Es una buena pregunta. Yo me inclinaría a decir que, para Valverde, Machado fue sobre todo un poeta. Por supuesto, un poeta del pensamiento, o un poeta-pensador, pero eso es secundario, porque el poeta puede llevar a su terreno todos los temas, las perspectivas, los enfoques, etc. Ahora bien, Valverde también admiraba al Machado de

Juan de Mairena, le parecía uno de los mejores prosistas de la literatura española, si no el mejor.

¿Qué era para Valverde el “instinto de conversación”? ¿A qué se estaba refiriendo con ello?

En realidad, no es más que una broma, una paronomasia que alude al «instinto de conservación» innato en todo ser vivo, pero que a Valverde le sirve para explicar el hecho de que no podemos huir del lenguaje, sea porque tendemos a interactuar con otras personas, sea porque el pensamiento toma forma de monólogo que, en definitiva, no es sino diálogo con uno mismo: «Converso con el hombre que siempre va conmigo...», etc.

El otro en Valverde: ¿qué significaba para él la aceptación del Otro como interlocutor? ¿Qué concedemos al Otro con eso?

Al denominar “bárbaros” a los extranjeros, ridiculizando su lengua (bar-bar-bar-bar-bar), los griegos los situaban en un plano inferior. Esta forma de pensar era la que hacía que los pueblos antiguos se sintieran con derecho a matar y a esclavizar a todos los que no hablaban como ellos.

Ciertamente, la Humanidad ha mejorado mucho desde entonces. No obstante, todavía hay quien pretende silenciar al que se sale del discurso oficial, al disidente. Reconocer en el Otro a un interlocutor supone reconocer su libertad y su autonomía como ser humano. Algo que no todo el mundo está dispuesto a aceptar, porque desde la religión, la política o la economía lo que interesa muchas veces es que la gente se limite a escuchar, a obedecer y a repetir las consignas sin rechistar. El autoritarismo siempre tiene un «¡No me repliques!» a punto.

¿Qué opinión tenía Valverde de Unamuno? Como poeta, como novelista, como pensador, como ciudadano...

Como pensador no le interesaba demasiado, le parecía que tenía un estilo «vociferante», muy apegado a su Yo, casi narcisista. Su poesía, en cambio, era otra cosa: la necesidad de atenerse a un ritmo establecido de antemano le servía para refrenar esa tendencia a hablar de sí mismo, a desbordarse opinando sobre todas las cosas. Con sus novelas ocurría lo mismo, había un distanciamiento irónico propiciado por entrar en mundos de ficción, en los que se tomaba en broma hasta a sí mismo -como ocurre en *Niebla*, al enfrentarse con Augusto Pérez en su condición de autor de la novela-.

Habla usted de la exclusión de dos poemas en sus *Poesías reunidas*: «El conquistador» y «El tiro en la nuca». Eran tibios, señala, en su postura respecto a la guerra y respecto a la conquista de América. ¿Valverde fue un pacifista? ¿No valoró la

revolución sandinista que no pudo ser pacífica? ¿Todo fue tragedia en la conquista americana?

No fueron los únicos que Valverde suprimió al compilar sus poemas. Sin embargo, me parecieron interesantes por lo que implicaban respecto a la evolución ideológica de Valverde, que en 1960 todavía aceptaba el relato oficial de la conquista de América como un esfuerzo civilizatorio –algo que, por lo demás, no puede negarse-, sin tener en cuenta todo lo que había habido en ello de expolio, aunque no tardaría en cambiar de opinión.

En cuanto a «El tiro en la nuca», se trata de un soneto muy personal, en torno a algo que ocurrió durante la Guerra Civil, cuando Valverde tenía sólo diez años, y los niños encontraban en los descampados los cadáveres de hombres y mujeres fusilados en aquella orgía de sangre. Los detalles no están claros, pero en otro poema se refiere a «el cadáver que sigue creciéndome en la espalda, / más mío cada vez, como muerto a mis manos», lo que indica que se trataba de un recuerdo angustioso, nada fácil de soportar.

No puedo pronunciarme acerca del pacifismo de Valverde, aunque estoy seguro de que las guerras no le parecían la mejor solución. Con todo, su apoyo a las causas de Cuba y Nicaragua indica que la revolución le parecía necesaria, aunque sólo fuera por poder contemplar, por fin, «la cara de los pobres / con fulgor de esperanza, en lucha tras las muertes».

Le pregunto la próxima semana y le dejo tranquilo. No me atrevo a molestarle más.

Como quiera, de acuerdo. Pero no molesta.

La última vez que le robo tiempo. Desgraciadamente en este caso, todo tiene un límite. Inicia el capítulo VI con una cita sobre Benjamin “un héroe de nuestro tiempo”. ¿Qué ideas comunes permanecen hoy ubicadas entre Port Bou y Collioure?

Fundamentalmente, la idea de que la historia no es una sucesión de hechos inamovibles que sólo pueden conducir a una resolución prevista de antemano, llámese apocalipsis o progreso. La historia, por decirlo de un modo expeditivo, es algo «reparable», siempre que estemos dispuestos a hacer una revolución de verdad, una que nos aleje de los modos de pensamiento o de mentalidad dominantes: patriarcados, nacionalismos, racismos, etc.

¡Una idea muy valverdiana! ¿Cómo se construye una tradición en literatura según Valverde? ¿Cómo se dialoga con ella? ¿Qué significa eso que una tradición más que aprenderse, se asimila?

Creo que la idea que tenía Valverde de la poesía, y de la literatura en general, era una idea muy exigente, en tanto exigía una implicación activa por parte del lector, hasta el punto de que se integrase por completo en la tradición, haciendo suya la palabra de sus poetas. Esto es algo radicalmente diferente de esa imagen que se nos ha dado de la literatura subida en un pedestal para que la admiremos. La tradición no es algo que deba imponerse desde la escuela, sino algo que vamos construyendo nosotros mismos a partir de nuestro diálogo con los libros. Así es como construimos nuestra propia palabra.

Para Valverde, gran e inagotable traductor, ¿traducir era traicionar? ¿Cómo consiguió traducir tanto y tan bien? ¿Dominaba muchos idiomas?

Valverde tradujo autores franceses, italianos y catalanes, además de su traducción del griego del Nuevo Testamento. Sus idiomas predilectos eran, sin embargo, el inglés y el alemán. Todos ellos los aprendió siendo muy joven: él mismo contó en alguna ocasión que aprendió el catalán, siendo adolescente, para leer a Platón, publicado en la Biblioteca Bernat Metge. Por supuesto, era consciente de que en la traducción siempre se pierde algo.

Escribe usted: “Con los años, la poética de Valverde fue asumiendo un compromiso cada vez mayor, primero con la realidad objetiva, después con la heterogeneidad del lenguaje”. ¿Nos explica ese comentario?

Valverde comenzó su obra poética desde una perspectiva subjetivista, centrada en preocupaciones de orden existencial. Posteriormente se fue abriendo a la experiencia de lo comunal, primero en su encuentro con lo objetivo, y posteriormente en su descubrimiento de lo que suponía para él la conciencia lingüística, siempre abierta al lenguaje del Otro. Más o menos, la misma trayectoria que Antonio Machado.

¿Qué repaso hace de su vida José María Valverde en el poema “Toma de conciencia”? ¿De qué toma de conciencia habla en este poema al que usted hace referencia?

Se trata de una toma de conciencia política: el poeta rememora su infancia durante la Segunda República y la Guerra Civil, y recuerda el miedo a la revolución que le llevó a alinearse con los vencedores, hasta que el autoritarismo del régimen franquista y la hipocresía del nacionalcatolicismo le llevaron a romper con todo.

¿Por qué Valverde se consideró en sus últimos un poeta hispanoamericano más que español? ¿Qué puede significar esa consideración para su obra?

Valverde nació el año 1926, el mismo año que José Manuel Caballero Bonald, Alfonso Costrafreda o Jesús Fernández Santos. Sin embargo, él sentía que sus afinidades no estaban tanto con la llamada «generación del 50» -a pesar de su amistad con Gabriel Ferrater, Gil de Biedma, Barral, etc.- como con los poetas cubanos y nicaragüenses que tomaban como referentes a César Vallejo, Gabriela Mistral y Pablo Neruda.

Aquí se puede ver perfectamente cómo el Valverde lector va construyendo su propia tradición en diálogo con aquellos poetas que siente más afines: por un lado, el magisterio de los clásicos, desde Quevedo hasta Machado; por otro, el diálogo con los contemporáneos: Luis Felipe Vivanco, Cintio Vitier, Ernesto Cardenal.

Disipar prejuicios, escribe, y situar históricamente la obras de arte estudiadas para que éstas entren en la vida del receptor de forma plena, y no por mediación de un discurso que intenta imponerse como verdad incontrovertible". ¿Lo consiguió Valverde? ¿En qué obras?

Al leer libros como *Antonio Machado* o *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, se puede ver un esfuerzo por ofrecer una mirada completamente personal hacia estos autores, lejos de los prejuicios y los tópicos a los que se asocian habitualmente: por supuesto, el Machado de los paisajes castellanos y el Nietzsche del superhombre están ahí, pero Valverde nos permite acceder a otras dimensiones de sus obras y de sus pensamientos, dimensiones más cercanas a una vivencia personal del lenguaje. Como decía antes, se trata de bajar a estos autores de sus pedestales y convertirlos en auténticos maestros, hombres que han impreso su huella en nuestro espíritu. Una lectura que no logra este objetivo es un acto baldío.

¿Por qué fue tan importante la ironía en el último Valverde? ¿Cómo se consigue con la ironía evitar la unilateralidad de determinadas posiciones?

Creo que fue Giner de los Ríos quien dijo que «la verdad es plural, y la mentira única». El discurso irónico destruye toda posibilidad de unilateralidad al dispersar el sentido en varias direcciones, algo de lo que la conciencia lingüística sabe mucho.

¿Qué quiere señalar usted cuando afirma que la perspectiva crítica de Valverde era fundamentalmente histórica pero que ésta era solo un pórtico? Un pórtico, ¿de qué?

Un pórtico del conocimiento directo de los textos. Hemos llegado a una situación en la literatura en que parece que conocer la historia de la literatura es más importante que leer directamente los textos. La gente que compra títulos como *La biblioteca ideal*, o *Los cien mejores libros de la literatura universal* no se molesta en leer el *Quijote*, ni siquiera

Madame Bovary. ¿Qué sentido tiene esto? ¿Por qué quieren tener la experiencia de haber leído a Joyce, pero no quieren leerlo?

Evidentemente, hay mucha gente que se siente amedrentada ante la dificultad de cierta literatura, de ahí que Valverde escribiera prólogos e introducciones para situar al lector ante los textos, sobre todo para salvar la distancia histórica. Sin embargo, lo que no puede ser es que el comentario o el ensayo crítico sustituyan a la experiencia de la lectura, es algo que va contra todo lo que Valverde defendía.

Habla usted de la antipatía de Valverde por el pensamiento abstracto, herencia señala de Machado. ¿Por qué esa antipatía? ¿No es pensamiento algo abstracto el del *Ulises* de Joyce por ejemplo? ¿O el de Wittgenstein?

En *Ulises*, el pensamiento no es nada abstracto, se halla totalmente apegado al día a día, a las preocupaciones cotidianas de los personajes. Lo que pasa es que se expresa de forma realista, en corriente de conciencia en la que las normas de sintaxis y semántica se infringen continuamente. En cuanto a Wittgenstein, hay que tener en cuenta que el *Tractatus* es una crítica sistemática a las pretensiones del lenguaje para dar forma al pensamiento abstracto: en metafísica, en ética, en estética... Wittgenstein desmonta toda pretensión de verdad de algo que sólo se sostiene en el lenguaje, y por eso acaba reclamando el silencio.

Quizás, más que antipatía, habría que hablar de cierta distancia. Valverde no desdeñaba la metafísica, pero, al igual que Machado, mantenía hacia ella una distancia irónica. Al fin y al cabo, en el momento en que nos damos cuenta de que se trata de un juego de lenguaje, su valor de verdad descende varios enteros.

Por cierto, hablando del autor del *Tractatus*, ¿qué opinión tenía Valverde de la filosofía analítica? Yo le oí hablar con ironía de algunas de sus expresiones, como aquella de lenguaje "ordinario".

Por un lado, la pretensión de alcanzar un lenguaje formal con el que superar las limitaciones del lenguaje ordinario le parecía una utopía: no podemos evitar nuestra dependencia del lenguaje aprendido de nuestros padres, el lenguaje de nuestra comunidad. Sin embargo, valoraba muy positivamente el esfuerzo por realizar una crítica sistemática del lenguaje, que sostenía una ética vigilante de las trampas del poder.

¿Cómo vio y practicó Valverde el diálogo, entonces extendido, entre cristianos de base y marxistas de registro no único?

Que yo sepa, nunca realizó un trabajo de índole teórica al respecto, e incluso se mostró crítico con el nombre de «teología de la

liberación», opinando, con buen criterio filológico, que no había allí nada de teología. A pesar de todo, sus opiniones políticas hundían su raíz en su fe cristiana, y sus mejores amigos participaron activamente en ese diálogo. Él se mantuvo en un discreto segundo plano, pero siempre acudió donde se le necesitaba.

“La conciencia lingüística tiene que ir más allá de lo literario para poder retornar con dignidad”. ¿Cómo hace ese viaje? ¿Dónde se traslada?

La literatura es una actividad muy noble del espíritu, pero en nuestra época posthegeliana corremos el riesgo de que los árboles no nos dejen ver el bosque. Me explico: no basta con que seamos conscientes de lo que el lenguaje pone en nuestras vidas, y que llevemos esta experiencia a la lectura, o incluso a la escritura. Es imprescindible que la literatura adopte un compromiso con el mundo, no de carácter político, sino ético. Si no lo hace, no conseguirá más que prolongar la agonía del arte.

Seis preguntas más para finalizar. No abuso más. ¿Tuvo el último Valverde conciencia ecológica? ¿Le interesaron temas de ecología política como a su discípulo y amigo Francisco Fernández Buey o a su amigo Manuel Sacristán?

Es muy posible que las conversaciones con estos dos amigos le indujesen a incluir lo ecológico entre sus preocupaciones. En sus últimos libros y artículos hay referencias constantes a estos problemas y a las amenazas que suponen para el mundo futuro.

¿Por qué estuvo tan activo Valverde en dos grandes asuntos en los años ochenta: la revolución sandinista, que no fue precisamente una revolución pacífica, y el movimiento pacifista antiotánico en Barcelona y España?

No fueron los únicos asuntos que le preocuparon. También luchó a favor de los enfermos de SIDA. Evidentemente, sentía que todas aquellas cuestiones le concernían, que formaban parte de la lucha que había que llevar a cabo en aquellos momentos. Concretamente, Nicaragua le parecía «la gran puesta a prueba moral de personas, instituciones y países».

El singular epílogo de su libro es un poema -“Sintaxis”- de Gottfried Benn, en traducción de José María Valverde. ¿Por qué esa elección?

Creo que es un poema que resume todo el asunto: viene a decir, desde un punto de vista irónico, que todo es una cuestión de lenguaje, de nuestra compulsión por dar vueltas a las cosas a base de hablar de ellas una y otra vez. Cuando lo leí me pareció una clave muy apropiada.

Incluye usted -páginas 311-336- 26 páginas de bibliografía (más 11 más sobre su obra)... y dice además en su propia presentación que igual quedan unos cuantos por descubrir. Imposible de abarcarlos para un lector medio. ¿Recomiéndenos tres libros esenciales no poéticos de Valverde?

La verdad es que todos son interesantes, cada uno en su campo. No obstante, me arriesgo: por un lado, la versión breve de la *Historia de la literatura universal*, que se ha reeditado recientemente; luego, *Vida y muerte de las ideas*, que es una excelente historia de la filosofía; por último, *Viena, fin del imperio*, que es un capítulo apasionante de la historia de las mentalidades.

Otra recomendación: un libro de poesías. Otra más: su poema preferido.

Quizás el libro más adecuado sea *Poesías reunidas, 1945-1990*, que recopila toda su obra poética después de someterla a una criba muy severa. En cuanto al poema, me encanta el «Colofón» que escribe en 1970 para *Años inciertos*. Pero se trata de una preferencia totalmente personal, basada en mis propios gustos de lectura.

José María Valverde escribió, usted lo cita en la página 308: “La literatura, pues, no sirve para nada y, sin embargo, para quien la disfruta es, como dice Proust, “la verdadera vida”, la posesión más honda de sus días y su mundo.” ¿Es eso también para usted la literatura? ¿Y cómo se consigue que alguien que no la disfruta hasta el momento la disfrute de la forma que Valverde, y usted con él, señalan?

Bueno, personalmente creo que Proust exageraba un poco, aunque la literatura podía ser para él, encerrado en su cuarto y obsesionado por la escritura, esa «verdadera vida» que oponía a un pasado que ya había desaparecido. Yo enseñé teoría de la literatura y, en cierta medida, he hecho de ella algo importante en mi vida, aunque no el centro. Soy más partidario de «cultivar mi jardín».

En cuanto a cómo puede conseguirse que quien no disfruta con la literatura pase a disfrutar de ella, sólo puedo decirle que obligar a alguien a que disfrute de la literatura es la mejor manera de hacer que termine odiándola. Aquellos que empiezan a leer *Ulises* por «imperativo cultural», porque les han dicho que es la mejor novela del siglo XX, que hay que leerla ineludiblemente, etc., etc., están abocados al fracaso. Es necesario que vean en la literatura un lenguaje en el que puedan reconocerse, y que al mismo tiempo active su sentido crítico. Es necesario que construyan su propia tradición.

Mil gracias. Construir la propia tradición. A Valverde le hubiera encantado.

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

VI

Entrevista a Carlos Valmaseda Sobre asuntos energéticos, biocombustibles y otros asuntos afines

“La alternativa más viable va en una doble dirección: un cambio radical en nuestra vida cotidiana enfocado a un menor consumo en recursos materiales y seguir en la lucha por el poder político estatal”.

Carlos Valmaseda nació en Barcelona en 1962. Licenciado en Historia y diplomado en Biblioteconomía y Documentación por la Universidad de Barcelona, trabaja actualmente como bibliotecario en Manila. Entre las actividades relacionadas con la temática en la que hemos centrado nuestra conversación podemos destacar la traducción de numerosos artículos y de los informes *En busca de un milagro* y *La transición alimentaria y agrícola* de Richard Heinberg, y de los libros *El fin del crecimiento*, también de este mismo autor (en prensa), y *Lo que todo ecologista necesita saber sobre el capitalismo*, de Fred Madoff y John Bellamy Foster

Carlos Valmaseda es miembro de Espai Marx.

El capitán T.A. "Ike" Kiefer, de la Armada usamericana, acaba de publicar un informe demoledor, según leo en una de tus observaciones para Espai Marx. El título del informe: “Twenty-First Century Snake Oil: Why the United States Should Reject Biofuels as Part of a Rational National Security Energy Strategy” [El bálsamo de Fierabrás del siglo XXI: por qué los Estados Unidos deberían rechazar los biocombustibles como parte de una estrategia de seguridad energética nacional racional]. Por qué deberían rechazarlos me gustaría preguntarte. Antes de ello, ¿qué son los biocombustibles?

Lo primero que quizá convendría aclarar es que no soy un especialista en estos temas, aunque me interesan mucho como ciudadano y desde una perspectiva ecosocialista. Espero que mis respuestas animen a los lectores a ampliar también sus conocimientos sobre estos temas a fin de tener una opinión formada. Al final aparecen unos enlaces mínimos para poder seguir la discusión.

De acuerdo. Gracias.

En segundo lugar me gustaría decir que organizaciones

ecologistas, o agrarias como La Vía Campesina, prefieren utilizar el término agrocombustibles a biocombustibles puesto que el prefijo bio indica un marchamo ecológico que estos compuestos, como veremos, distan de cumplir. Si no te importa, me referiré a ellos con esa denominación.

No me importa. Tienen y tienes toda la razón. Gracias por la rectificación.

Dicho lo cual, podemos hablar de dos grupos principales de agrocombustibles en su forma líquida. El primero es el de los que proceden de cultivos ricos en azúcares o almidón (maíz, caña, remolacha...), de residuos vínicos o de biomasa lignocelulósica. A partir de ellos se genera etanol, normalmente denominado bioetanol. El segundo es el de los productos ricos en lípidos -aceites vegetales, usados o no, grasas animales, algas- que dan lugar a biodiésel.

¿Qué países los utilizan en estos momentos?

Pues no he consultado estadísticas de uso pero, en general, se utilizan en países que son ricos en la materia prima para producirlos, como los EEUU con el maíz y Brasil con la caña, o que las promueven como parte de programas contra el cambio climático, como de nuevo EEUU o Europa. La forma de promoverlo es la obligatoriedad de su uso y las subvenciones, tanto en investigación como en producción. De hecho, son estas formas de promoción las que permiten su subsistencia.

La pregunta que dejé pendiente antes. ¿Por qué, según el capitán Kiefer, USA debería rechazarlos? Kiefer no es, según todos los indicios, un ecologista infiltrado?

Si no te importa dividiré la respuesta en dos partes, una sobre la viabilidad de los agrocombustibles en general y una más concreta sobre las preocupaciones del ejército estadounidense.

Los agrocombustibles se han presentado tradicionalmente como una panacea con la que todos ganan: los usuarios de combustibles fósiles, quienes por fin tendrían una alternativa viable; el medio ambiente, y los campesinos. Parece demasiado bueno para ser verdad, y me temo que así es. La utilización de productos agrarios para su conversión en combustible será difícil que nunca llegue a ser una alternativa generalizada a los combustibles fósiles por simple física y química.

¿Simple física y química? Nos explicas un poco.

Empecemos recordando la segunda ley de la termodinámica, que nos dice que siempre se produce una pérdida de energía útil, disipada en forma de calor, cuando se pasa de una forma de energía a otra. Cuantos más pasos demos, más energía útil perderemos. En un motor de combustión, por ejemplo, solo se aprovecha un 30% al convertir la

energía química del combustible en energía mecánica. El problema es que para la producción de agrocombustibles hay que dar muchos de estos pasos. El objetivo es aprovechar la energía solar capturada por la fotosíntesis de las plantas y almacenada en forma de glúcidos y lípidos para producir hidrocarburos tras una serie de procesos químicos. Veámoslo con un poco más de detalle siguiendo las explicaciones de Kiefer: el hidrógeno combinado con el carbono en determinadas estructuras almacena gran cantidad de energía química que puede luego ser liberada mediante la combustión, esto es, añadiendo oxígeno bajo determinadas condiciones. Una vez liberada esta energía el residuo lo forman CO₂ y H₂O. El dióxido de carbono y el agua son por tanto las “cenizas” de la combustión –de ahí lo absurdo de los “motores de agua”-. Lo interesante es que son precisamente estos dos productos los que utilizan las plantas para la formación de glúcidos –normalmente denominados hidratos de carbono- y lípidos, reiniciando así el proceso mediante la creación de biomasa. Pero, además de que el agua puede ser un producto escaso, como bien sabemos, para que se produzca esta recombinación hace falta un elemento esencial: la energía. Y esta la proporcionan los fotones procedentes del sol. El problema es que su rendimiento es muy bajo. Solo el 0,1% de la energía procedente de los rayos de sol se convierte en biomasa, unos pobres 0,3-0,5 vatios por metro cuadrado en las mejores condiciones. Para que nos hagamos una idea, los paneles solares actuales capturan unos 6 W/m², 20 veces más.

Veinte veces más o 12 veces más, depende del valor de la horquilla que tomemos para el cálculo.

Exacto. Esto ya nos apunta que hará falta una gran cantidad de terreno cultivable para su desarrollo, algo que puede llegar a ser muy problemático. Para complicarlo un poco más, hay otros elementos químicos que son esenciales para el crecimiento de las plantas: el nitrógeno, el fósforo, el potasio y otros macro y micronutrientes que se encuentran en el suelo. De hecho, según la ley de Liebig será el elemento esencial más escaso el que determinará el crecimiento de una planta...

Perdón, perdón... “Ley de Liebig” dices. ¿Qué ley es esa? ¿No habló ya Marx de Liebig?

La ley de del Mínimo de Liebig afirma que el crecimiento de las plantas no depende del total de recursos, sino del más escaso. El autor, Justus von Liebig, ponía el ejemplo de un barril. Si las duelas que lo forman son de distinta longitud, será la más corta la que limitará la capacidad, por muy largas que sean todas las demás. Y sí, tienes razón, Marx conocía los trabajos de Liebig. Según nos recuerda John Bellamy Foster (<http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj96/foster.htm>), Liebig publicó en 1862 la séptima edición de su obra *La química orgánica en su aplicación a la agricultura y la fisiología*. En su introducción acusaba a la

agricultura intensiva inglesa del robo de nutrientes a otros países. El robo al parecer llegaba incluso a los huesos de los muertos en los campos de batalla de Leipzig, Waterloo y Crimea. Lo mismo cabe decir del guano importado de Sudamérica. Liebig proponía una "ley de restitución" por la que los minerales tomados de la tierra fuesen devueltos a la tierra. Marx quedó muy impresionado por sus escritos. En el primer libro de *El capital* afirmará que 'haber desarrollado desde el punto de vista de las ciencias naturales el lado negativo, esto es, destructivo, de la agricultura moderna es uno de los méritos inmortales de Liebig'. Para Marx la agricultura moderna crea una "brecha irreparable" en la interacción metabólica entre los seres humanos y la Tierra, uno de los temas que, por cierto, más tarde desarrollará el propio Foster en obras como "La brecha ecológica".

Volvamos al tema si te parece. Siento la interrupción.

Para no alargarnos demasiado nos fijaremos solo en el primer elemento citado, el nitrógeno, aunque los picos del fósforo y del potasio, por ejemplo, son también extremadamente preocupantes. Históricamente los hombres el nitrógeno lo han conseguido a partir del estiércol, con el cultivo de especies que lo fijan al suelo, etc. A principios del siglo XX se descubrió un proceso para la producción industrial de un producto nitrogenado, el amoníaco, creando así fertilizantes que permitieron un aumento espectacular de la productividad. La cuestión es que para producir amoníaco hace falta nitrógeno e hidrógeno, hidrógeno que de forma abrumadoramente mayoritaria procede... del gas natural. Si a esto le unimos el uso intensivo de maquinaria, pesticidas -creados también a partir del petróleo-, transporte a largas distancias... vemos que la agricultura industrial es uno de los sectores más dependientes de los combustibles fósiles. Pero no acaba ahí la cosa. Una vez conseguida la biomasa que normalmente hubiésemos utilizado directamente, es decir, nos la hubiésemos comido y bebido o se la hubiésemos dado a comer a nuestros animales, ahora es necesario un nuevo paso para convertirla en un combustible líquido, bioetanol o biodiésel. Lo que nos lleva a un nuevo concepto, el de Tasa de Retorno Energético (TRE).

¿En qué consiste esa tasa?

Esta tasa consiste en la cantidad de energía útil gastada en conseguir energía. Esto es, por poner un ejemplo, si para conseguir un barril de petróleo gastamos el equivalente a la energía contenida en un barril de petróleo, la TRE será 1:1. Para que nos hagamos una idea de las dimensiones del problema, en los años 30 la TRE de los pozos de petróleo llegó a ser de 100:1. Ahora se encuentra por debajo de 20:1 y descendiendo. Pero la TRE de los agrocombustibles tras todos los pasos dados está, en la mayor parte de los casos, cerca o por debajo de 1:1 en el caso del etanol y de 2:1 en los lípidos. Es decir, en la mayor parte de los casos gastamos más energía para conseguir los combustibles

líquidos que la contenida en esos mismos combustibles. En cualquier caso, según Kiefer, cualquier producción por debajo de 6 no es viable, y por debajo de 3 es catabólica. Desde este punto de vista, los agrocombustibles no serían una fuente de energía, sino, en el mejor de los casos, un portador de energía. Primer punto descartado: los agrocombustibles no nos libran de la dependencia de los combustibles fósiles. Más bien son posibles precisamente por la utilización de estos mismos combustibles.

Antes de seguir, ¿qué es eso de que una producción sea catabólica?

Si te parece lo explicaré con una cita de Charles Hall, uno de los principales expertos mundiales en TRE, a partir de una entrevista que le hicieron en la revista *Science*: "Si tienes una TRE de 1,1:1, puedes bombear el petróleo fuera de la tierra y mirarlo. Si tienes 1,2:1 lo puedes refinar y mirarlo. A 1,3:1 lo puedes mover donde quieras, y mirarlo. Hemos investigado la TRE mínima que se necesita para conducir un camión, y necesitas al menos 3:1 en la boca del pozo. Luego, si quieres poner algo en el camión, como grano, necesitas una TRE de 5:1. Y eso incluye la amortización del camión. Pero si quieres incluir la amortización del camionero y la del trabajador petrolero y la del granjero tienes que tener lo suficiente para mantener las familias. Y entonces necesitas una TRE de 7:1. Y si quieres educación, necesitas 8:1 o 9:1. Y si quieres asistencia sanitaria, 10:1 o 11:1". Lo que nos indica Hall es que las sociedades tienen unas necesidades básicas de "mantenimiento" de su estructura compleja. Si la TRE es insuficiente gastaremos en la producción de energía parte de la necesaria para este mantenimiento, como un cuerpo que cuando no tiene suficientes alimentos gasta su grasa y su musculatura. Es decir, entra en un proceso catabólico.

Gracias. Vayamos al segundo punto.

El segundo punto, su ventaja para reducir los gases de efecto invernadero, está muy relacionado con el anterior. Aunque no fuese cierto lo que veremos en el siguiente punto, esto es, que para producir cultivos para agrocombustibles se están eliminando zonas boscosas en países tanto del Norte como del Sur, y por tanto eliminando sumideros de CO₂, no se puede negar que si para conseguir los agrocombustibles debemos utilizar combustibles fósiles, mal conseguiremos reducir la emisión de gases de efecto invernadero. No generaremos tantos al quemarlos en el transporte, pero sí en su proceso de elaboración.

Vayamos al último punto, la relación de los agrocombustibles con la situación de campesinado.

Vayamos allí.

Se ha argumentado que al competir con la producción para el consumo humano los agrocombustibles fueron los causantes del brutal

aumento del precio de los alimentos en 2007-2008. También se les acusa, como decía anteriormente, de provocar la deforestación en Brasil, Indonesia o algunos países africanos para la producción industrial de agrocombustibles. Sea esto cierto o no, que probablemente lo es, lo que más me preocupa, como señala Saturnino “Jun” Borrás, es que entramos en una nueva etapa en el proceso histórico de usurpación y desposesión que se caracterizaría por “la fusión de alimentos, forraje y agrocombustibles en un escenario de cambio climático (...) algo que debe alarmarnos porque da vía libre a la proliferación de monocultivos industriales de uso flexible a gran escala.” Este proceso se realiza en un marco de acaparamiento de tierras, incluido el “acaparamiento verde”, amenazando a los sectores de agricultura tradicional todavía resistentes. No es casualidad que muchas organizaciones agrícolas de pequeños campesinos, sean quienes más se oponen a la extensión de los agrocombustibles.

Keifer da otros argumentos sobre por qué los agrocombustibles no son una buena idea -baja densidad energética, problemas de corrosión...-, pero creo que con lo expuesto ya nos hacemos una idea. En resumen y dicho de forma castiza, con el uso de agrocombustibles estamos haciendo un pan como unas hostias.

Lo castizo no quita lo valiente, más bien lo contrario. Vayamos ahora al ejército usamericano.

Sobre el tema concreto del interés del ejército estadounidense por los agrocombustibles lo primero que hay que tener en cuenta es que el Pentágono es el primer consumidor mundial institucional de combustibles fósiles. Tiene por tanto un interés muy evidente en conseguir una alternativa ante un posible agotamiento de estos recursos, más cuanto los militares no están tan atados al discurso oficial como los representantes políticos. De hecho, en su trabajo es obligatorio el estudio de los escenarios más diversos y no cabe duda que uno en el que los combustibles fósiles son escasos es uno de los más plausibles. La Armada, el cuerpo al que pertenece Kiefer, tiene el objetivo de que para 2020 la mitad del total de energía consumida por esta organización proceda de fuentes alternativas. Están empleando una cantidad enorme de fondos en investigación e implementación. Es en este marco que tiene sentido el informe de Kiefer avisando de los problemas que supone el uso de los agrocombustibles.

Te pregunto ahora más en general: ¿por qué Estados Unidos tiene tanto empeño en buscar combustibles alternativos? ¿Por el peak-oil esencialmente?

EEUU llegó a su pico del petróleo, esto es, a su punto máximo de producción, a principios de los 70. Desde entonces todos los presidentes, sin faltar uno, han proclamado que durante su mandato pondrían las bases para conseguir la “independencia energética” del país. Circula por

ahí un video muy divertido en el que se recogen frases de discursos presidenciales proclamándolo. Pero una cosa es la retórica y otra la situación real. Es importante recordar que sigue vigente la Doctrina Carter por la cual "cualquier intento de parte de otra fuerza ajena a los estadounidenses por obtener el control del Golfo Pérsico, será considerado como ataque a los intereses vitales de los Estados Unidos y será rechazado por todos los medios necesarios, incluyendo los militares". No hace falta que recuerde que esta declaración sí que es real y no retórica.

A las pruebas y guerras existentes podemos remitirnos.

Efectivamente. Parece evidente, por tanto, que no se puede decir precisamente que la prioridad de los EEUU sea la búsqueda de combustibles alternativos. Su principal línea de trabajo es seguir garantizando el suministro de combustibles fósiles a su país caiga quien caiga. Lo que no obsta, por supuesto, para que explore vías alternativas. Ellos saben mucho mejor que yo todo esto que estoy comentando sobre la energía. Desconozco sus planes a largo plazo, pero el problema, en mi opinión, es que los combustibles fósiles son un componente íntimamente entrelazado en demasiados aspectos de la vida económica, social y política del sistema como para permitirse pensar seriamente en una salida alternativa a su uso.

Un nudo marginal: ¿no podemos meter la pata en el tema, en la conjetura del peak-oil y sus consecuencias como ha ocurrido en otras ocasiones?

Cabe esa posibilidad, no conozco peakoileros que aseguren poseer dones proféticos, pero no creo que nos equivoquemos más que los que defienden que no hay ningún problema. En un artículo reciente sobre las previsiones de la principal organización sobre estos temas, la Agencia Internacional de la Energía (EIA por sus siglas en inglés), vinculada a la OCDE, vemos que en sus previsiones, "la EIA, según ella misma admite, declara haber sobreestimado la producción de crudo el 62 por ciento del tiempo; ha sobreestimado la producción de gas natural el 70,8 por ciento del tiempo; y ha sobreestimado el consumo de gas natural el 69,6 por ciento del tiempo (...). La EIA también sobreestimó la proporción de intensidad energética (una medida del consumo total de energía y PIB) un enorme 96,5 por ciento del tiempo".

¡Pues vaya con la Agencia Internacional!

Por otra parte, a no ser que confiemos en la para mí absurda idea del origen abiótico del petróleo, el "peak-oil" no es una teoría sino una mera descripción: en un mundo finito, así como decenas de países ya han llegado a su pico del petróleo particular, habrá un momento en que la extracción mundial de petróleo también llegará a un máximo. A partir de ahí solo puede disminuir. La única discusión es cuándo se llegará a

ese punto, no si se llegará, y qué pasará después. Hay que insistir en que el pico del petróleo no significa que este “se acabe”. Sobrepasado el cénit seguirán quedando cantidades ingentes, y de hecho es muy probable que nunca lleguemos a extraer todo el petróleo que se encuentra en la corteza terrestre. Por varios motivos: técnicos, de rentabilidad económica, de TRE, etc. En cualquier caso, no creo que sea demasiado importante definir exactamente el momento del pico, sino la tendencia. No obstante, cabe destacar que para algunos autores ya lo hemos sobrepasado. Desde 2005 la producción de crudo se encuentra en un denominado “bumpy plateau” [meseta con desniveles], es decir, sube y baja ligeramente pero se encuentra en un nivel similar. A pesar de ello, la producción total sigue una línea ascendente. ¿Cómo es posible? Pues lo es porque, además de los esfuerzos ímprobos por recuperar todo el crudo disponible con técnicas como el fracking, con la explotación en zonas marinas ultraprofundas y probablemente pronto en el Ártico –lo que lo hace más caro y con una TRE menor-, la Agencia Internacional de la Energía e instituciones similares en sus datos oficiales ya no hablan de petróleo, sino de “combustibles líquidos” e incluyen cosas que nosotros difícilmente asociaríamos con el petróleo. Entre ellas, los líquidos de gas natural, el petróleo sintético creado a partir de las arenas asfálticas, etc. Medir, por cierto, la producción en barriles de petróleo, como se sigue haciendo, es absurdo, porque un barril de petróleo sintético, por ejemplo, tiene un 70% de la capacidad energética de uno de crudo.

Volviendo a tu pregunta inicial...

Perdona un momento, antes de ello. ¿Qué es eso del origen abiótico del petróleo?

Quizá no hubiera debido mencionarlo para no alargarme, porque para explicarlo tendré que empezar con una brevísima descripción de la teoría aceptada mayoritariamente por la comunidad científica....

No tenemos prisa.

El petróleo es un combustible fósil formado a partir de los restos de zooplancton y algas que al morir cayeron hasta el fondo poco profundo de mares o lagunas con poco oxígeno. Allí se combinaron con lodos y arenas que se acumularon capa tras capa hasta quedar enterrados a gran profundidad durante millones de años. Dependiendo precisamente de la profundidad, entre otros condicionantes, hubo una presión y temperatura determinadas que hicieron evolucionar esta materia orgánica a petróleo, gas, simple querógeno o incluso grafito. Esta roca en la que se forma el petróleo se conoce como "roca madre". Al ser los hidrocarburos menos densos que la roca la tendencia es a ir ascendiendo hacia la superficie terrestre. En su ascensión puede acumularse en formaciones rocosas porosas y permeables, como areniscas o calizas, llamadas "rocas almacén". Para que no siga el

proceso de subida hasta la superficie es necesario que encima de estas rocas almacén se encuentre una capa de material impermeable que actúe como una trampa: la "roca sello". Sin ella, el petróleo seguiría su ascensión hasta acabar evaporado y degradado por bacterias en la superficie. El petróleo, contra la creencia popular, no se encuentra por tanto en una especie de "lago" subterráneo, sino entre los poros de la roca almacén.

Hasta aquí la teoría aceptada por la inmensa mayoría de la comunidad científica. La historia del origen abiótico del petróleo, en cambio, a pesar de sus ilustres predecesores -Humboldt, Mendeleiev, Berthelot...- cayó en el olvido, pero tuvo una especie de "revival" en los años 50 entre los geólogos soviéticos y posteriormente fue conocida en Occidente fundamentalmente por los trabajos del astrofísico Thomas Gold.

¿Y qué defienden estos autores?

En resumen, estos autores defienden que el petróleo se origina en el interior del manto terrestre, a partir de moléculas de hidrocarburo, principalmente metano y carbono en estado elemental, dióxido de carbono y carbonatos. Esto supondría que "nuevo" petróleo se iría creando constantemente. No parece muy consistente y una de las críticas principales que se les hace es la presencia de biomarcadores en el petróleo, que demostraría su origen biológico. Hay unos cuantos argumentos más contra esta teoría que, para dar una cita y no alargarnos, se resumen bien en un artículo de Geoffrey P. Glasby de 2006.

Gracias, muchas gracias. Volvamos a mi pregunta inicial.

No sé si nos estaremos equivocando, creo que no, e intento argumentarlo, pero en cualquier caso por un mero principio de precaución deberíamos tomarnos muy en serio la búsqueda de alternativas y el cambio de nuestros patrones de consumo para no arriesgarnos a un colapso súbito por falta de previsión. Y siempre que se habla de este tema me acuerdo de una viñeta publicada por Joel Pett con motivo de una cumbre climática: ante un conferenciante que presenta medidas como "preservación de los bosques tropicales, sostenibilidad, trabajos verdes, ciudades habitables, renovables, agua y aire limpios, niños sanos, etc." uno de los participantes protesta: "¿Y qué pasa si eso del cambio climático es un engaño y estamos creando un mundo mejor para nada?" <http://mediagallery.usatoday.com/Editorial-Cartoons/G373,S81137>

Parece que en algunos estudios se salvan dos procesos de conversión: de "carbón a combustible" y, más parcialmente de "gas a combustible". Todo lo demás, has señalado tú mismo, ha demostrado ser ineficaz, anti-económico y fuera de escala. ¿Por

qué se salvan esos dos procesos? ¿No es posible, no sería eficaz, como a veces se ha señalado, la producción de combustibles "bio" a partir de algas o celulosa?

Una puntualización. La conversión de carbón a combustible o de gas a combustible "se salva" en el marco de la discusión anterior sobre el ejército norteamericano. En el caso de necesitar un repuesto al petróleo convencional, siempre será mejor utilizar carbón o gas para convertirlos en combustibles líquidos que productos agrícolas. En términos generales no tiene demasiado sentido, es mejor utilizarlos en su forma original, siempre habrá menores pérdidas de energía útil. Si se tiene que recurrir a estas transformaciones para poder utilizarlos, básicamente en el transporte, es simplemente por encontrarse en una situación desesperada. Es algo que hicieron, al tener muy restringido el acceso a suministros de petróleo, los alemanes y los japoneses durante la II Guerra Mundial y los sudafricanos aislados por el bloqueo contra el apartheid.

Respecto al aprovechamiento energético de algas y celulosa no repetiré lo dicho sobre los agrocombustibles. Creo que ha quedado claro que no creo que sean una alternativa viable. Estos que comentas ahora, los llamados "biocombustibles de segunda generación" tienen el inconveniente, además de todos los citados anteriormente, de que no han pasado de la fase de investigación a la de producción industrial.

Si se acaba el petróleo convencional, se ha señalado también en alguna ocasión, se afirma que podremos seguir un poco más -"al triple de precio"- con el carbón o el gas, pero que, luego de eso, no hay otra opción. ¿Y entonces? ¿Qué nos queda? ¿"La carretera"?

En realidad no creo que podamos seguir "al triple de precio", simplemente porque es probable que llegados a esa situación la economía colapsase antes. Cabe la posibilidad de entrar en una dinámica en la que los altos precios del petróleo provoquen la destrucción de algunos sectores económicos, esto lleve a la disminución del precio del combustible por falta de demanda, un precio más bajo de la energía aumente algo la producción y vuelta a empezar. Hay autores que argumentan que los precios del petróleo son uno de los factores en la crisis iniciada en 2007. Recordemos que en esa época el petróleo llegó a superar los 140 dólares el barril, un máximo histórico.

Por otra parte, el cambio de una fuente energética a otra no es trivial. Hemos destinado durante decenios recursos ingentes al aprovechamiento del petróleo. No se puede cambiar de la noche a la mañana toda esta infraestructura para adaptarla a una nueva fuente de energía -si la hay-. Y por supuesto, tampoco está garantizado que cuando tengamos que dar ese paso tengamos los recursos necesarios. Pensemos por ejemplo en las inversiones enormes que harían falta para electrificar el transporte, lo que supondría básicamente un mayor uso

del ferrocarril, cuando en nuestro país toda nuestra política ha estado basada en hacer cada vez más carreteras o en construir kilómetros de AVE -para pasajeros, no para el transporte de mercancías-. Yo me pregunto, ¿podríamos en un contexto de profundización de la crisis dedicar recursos a este cambio? También está la cuestión de la periodización. En un informe de 2005 encargado por el gobierno de los EEUU y conocido como Informe Hirsch por el nombre de su principal redactor, se planteaba que esperar a que la producción llegase a su pico dejaría al mundo con un déficit de combustibles líquidos durante 20 años. Iniciar un programa de choque 10 años antes del pico produciría una escasez de combustibles líquidos durante una década. Si se iniciase 20 años antes se podría evitar esta escasez. Las transiciones anteriores, de la madera al carbón y del carbón al petróleo fueron graduales. Esta vez sería mucho más abrupta.

En cualquier caso, nuestra especie lleva unos 200.000 años sobre la Tierra. El uso masivo de combustibles fósiles unos 200 años. Hemos sabido vivir sin ellos la mayor parte de nuestro pasado. ¿Por qué no vamos a saber hacerlo en nuestro futuro?

Excelente pregunta. Me olvidaba, ¿no tenemos como “conquistas recientes” (observa el entrecomillado) el gas de esquito y las arenas bituminosas?

Actualmente se “vende” el gas como el reemplazo natural del petróleo. En palabras de Obama, los EEUU tienen gas para más de cien años al nivel de consumo actual. El “milagro” sería posible gracias a la tecnología de fractura hidráulica, o fracking, que permitiría acceder a gas atrapado en formaciones geológicas a las que hasta ahora resultaba difícil acceder.

Si dejamos de lado la propaganda, lo primero es decir que en realidad esta tecnología se conoce desde hace decenios y no se utilizaba de forma masiva simplemente porque no resultaba económica. El precio del gas no compensaba su explotación. Y es muy dudoso que ahora lo haga. El aprovechamiento del gas como fuente de energía no es tan sencillo como se suele pensar. Todos esos quemadores en los campos de petróleo no están allí por casualidad. Hasta el 20% del gas extraído acaba en esas llamaradas. O se consume in situ o hace falta una costosa infraestructura de gaseoductos, instalaciones de licuefacción y de regasificación, buques especialmente adaptados, etc. Por su parte, el fracking, a pesar de la amenaza de su extensión, incluido nuestro país, hasta ahora es un fenómeno básicamente estadounidense. Y parece más un asunto financiero que energético. Actualmente se extrae en demasiadas ocasiones con un coste superior al precio del gas en el país, necesita una creación continua de pozos solo para mantener la producción y su tasa de agotamiento es muy alta. Es cierto que el precio del gas en Europa es el triple o cuádruple del de Estados Unidos. Si las reservas fuesen tan gigantescas como se nos dice, compensaría la

creación de todas esas infraestructuras de que hablaba antes para exportarla a mercados más lucrativos. Que yo sepa, no es algo que estén haciendo. Por algo será.

En cuanto a las arenas bituminosas...

Las arenas bituminosas, por su parte, también tienen un coste relativamente elevado y una densidad energética baja. Como su propio nombre nos indica, se trata de arenas en las que se encuentra incrustado bitumen o alquitrán. Para crear el denominado petróleo sintético es necesario el uso de gas natural, primero para calentar la pasta para extraer el bitumen y luego para aumentar su energía añadiendo hidrógeno. Necesitan, por otra parte, un consumo enorme de agua y suponen un serio problema ecológico tanto por su extracción y producción como por el aumento de los gases de efecto invernadero.

¿No nos queda ni siquiera la eólica o la fotovoltaica? O incluso, déjame que insista, ¿no tenemos acaso el petróleo "no" tradicional (tight, shale, sand) y el resto del tradicional?

De uno de los petróleos no convencionales, las arenas [sands] asfálticas acabamos de hablar. De los demás, sin querer entrar en una explicación demasiado técnica, quizá valga la pena aclarar un pequeño trabalenguas. No es lo mismo "shale oil" que "oil shale". Este último, llamado en español pizarra bituminosa, contiene querógeno, un material orgánico que teóricamente podría dar lugar a petróleo por destilación. Se lleva más de cien años intentándolo con escaso éxito. La energía que se gasta en el proceso es mayor que la que se obtiene. No es extraño si tenemos en cuenta que su densidad energética es una sexta parte de la del carbón. El "shale oil", por su parte, es petróleo atrapado en rocas de baja porosidad parecidas a la pizarra (denominadas shale en inglés). Quizá para evitar la confusión ahora se utiliza más el término "tight oil" denotando esta imagen de petróleo atrapado, "ceñido" (tight). Es crudo "normal" con la diferencia de que la técnica para su recuperación es el fracking. Sin duda, esta tecnología ha aumentado las posibilidades de extracción de petróleo, lo que seguramente tiene mucho más sentido que con el gas por la diferencia de precio. Pero este aumento no será suficiente para compensar el agotamiento de los yacimientos convencionales, me temo.

No hemos hablado de algunas otras fuentes de energía, como el carbón. Para no alargarme, recomiendo un texto de Richard Heinberg que traduje hace un par de años, "En busca de un milagro". Supongo que el título es bastante explícito. Respecto a las energías renovables, estas son sin duda el futuro, aunque no sea más que porque difícilmente tendremos otras. No quisiera alargarme demasiado en esta entrevista. Solo recalcar que las renovables, como indica el título de Heinberg, nunca podrán sustituir completamente el disparatado consumo de

energía actual.

Supón que “argumento”: tal vez no sea ningún poder divino, pero sí en cambio la tecnociencia quien de nuevo proveerá. De donde nace el peligro, escribía Hölderlin, nace la salvación también. De otras coyunturas difíciles-muy-difíciles hemos salido, también de esta. ¿Por qué no? ¡No seamos agoreros! ¿No razono bien en tu opinión?

Si de lo que hablamos es de una mejora en la eficiencia energética, bienvenida sea. Pero hasta ahora cada aumento en la eficiencia ha supuesto un aumento del uso, lo que se conoce como paradoja de Jevons o efecto rebote. Si lo que pensamos es que nuevas técnicas milagrosas van a aumentar la energía disponible, me limitaré a recordar un argumento que explicaba recientemente Tim Morgan, el jefe de investigación de una empresa de brokers inglesa: "la tecnología usa energía, no la crea. Esperar que la tecnología nos proporcione una respuesta, sería equivalente a encerrar a las mejores mentes científicas en la cámara acorazada de un banco, proporcionarles un poder de computación enorme y vastas cantidades de dinero, y esperar que creen un bocadillo de jamón".

Por otra parte, buena parte de los problemas que tenemos han sido causados por un uso desmesurado de tecnología. No creo que la solución provenga de intensificar esta tendencia. Como dice la famosa cita de Einstein, "no podemos solucionar los problemas usando el mismo tipo de pensamiento que usamos cuando los creamos".

Has hablado hace un momento de la paradoja de Jevons o el efecto rebote. ¿Nos explicas brevemente esta paradoja?

Jevons era un economista británico de mediados del siglo XIX que observó que con la aparición de la máquina de vapor de Watt, que mejoraba la de Newcomen, en lugar de disminuir el consumo de carbón gracias a la eficiencia tecnológica este aumentaba.

La conocida desde entonces como paradoja de Jevons o efecto rebote nos dice que cuando aumenta la eficiencia de un recurso gracias a alguna mejora tecnológica, lo más probable es que aumente su consumo, no que disminuya. Cuando se habla de energía, implica que la mejora tecnológica que aumente la eficiencia energética puede aumentar en última instancia el consumo total de energía.

Me he olvidado de la industria nuclear. ¿Qué problema hay con la energía nuclear después de superar la etapa difícil de Fukushima? Llenamos el mundo de nucleares y adelante, la felicidad está a la vuelta de la esquina para todos.

Sobre los riesgos de la energía nuclear, tú, Salvador, sabes mucho más que yo. Me remito a tus artículos.

Aprendo todo lo que puedo de Eduard Rodríguez Farré que es el que realmente sabe. Gracias en todo caso.

Me limitaré aquí por tanto a un par de aspectos meramente 'energéticos'. En primer lugar, el pico del uranio puede llegar tan pronto como 2040-2050, aunque algunos autores lo adelantan a 2015. Sí, dentro de dos años. En segundo lugar, el proceso de construcción de centrales nucleares ha sido históricamente lento, caro e impopular. Y produce electricidad cuando el principal problema de la sustitución de los combustibles fósiles se encuentra en el transporte. Para que la energía nuclear tuviese un papel significativo haría falta por tanto una transformación completa de nuestro modelo de movilidad en el sentido que indicábamos antes, hacia la electrificación -no, no me refiero a coches eléctricos para todos- más la construcción de una multitud de centrales nucleares para utilizar un combustible que quizá se agotase mucho antes de que estas se acabasen de construir. No me parece una alternativa muy prometedora.

Finalmente, ya no abuso más de ti, ¿qué deberíamos hacer entonces? ¿Seguir así hasta que todo estalle? ¿Buscar fuentes nuevas en Júpiter? ¿Cambiar nuestro estilo de vida? ¿Sería suficiente?

Se suele acusar a los peakoileros de catastrofistas, y algunos efectivamente lo son. Aunque es muy posible que tengan razón, yo no creo estar entre ellos. Un catastrofista diría: vamos a toda velocidad hacia el precipicio y ya no se puede hacer nada. Otros decimos: vamos a toda velocidad hacia el precipicio, pero podemos frenar y/o cambiar de rumbo. No digo que vayamos a hacerlo. Digo que podríamos hacerlo. Como resultado de la plasticidad que nos caracteriza los humanos tenemos la ventaja de vivir en un mundo construido por nosotros mismos, las sociedades en las que nos desenvolvemos. Por supuesto, como cualquier otra especie, siempre estaremos limitados por el ecosistema terrestre y las leyes de la física, la química y la biología. Pero eso no obsta para que podamos imaginar miles de culturas diferentes a partir de esos parámetros. Otro mundo es posible. Es más, otro mundo es seguro porque el que tenemos es insostenible. De nosotros depende qué características tenga el futuro. Yo apuesto por un cambio civilizatorio basado en una relación más armoniosa con la naturaleza, en el que nos esforcemos por un desarrollo auténticamente humano, esto es, dedicado más al pleno desarrollo de las capacidades y relaciones humanas que a la estricta posesión de bienes materiales -más allá de los necesarios para resolver un conjunto de necesidades básicas-. La gran pregunta es cómo ponernos a trabajar para este cambio civilizatorio. Para mí, la alternativa más viable va en una doble dirección: un cambio radical en nuestra vida cotidiana enfocado a un menor consumo en recursos materiales y seguir en la lucha por el poder político estatal. Un control de las instituciones, democrático y solidario, organizado para el

establecimiento de las bases del cambio civilizatorio de que hablaba antes. Cómo configurar estas dos vías creo que queda ya fuera de nuestro coloquio de hoy.

Del de hoy dices, no del de pasado mañana por ejemplo. Te cojo la palabra para una próxima ocasión. Gracias, muchas gracias. ¿Quieres añadir algo más?

No es que quiera recurrir al “he venido para hablar de mi libro”, pero me gustaría aprovechar la ocasión para invitar a los lectores a una próxima jornada organizada por Espai Marx que celebraremos en Barcelona el 20 de abril.

Adelante, es toda una primicia informativa.

Contaremos con la participación de Pedro Prieto para hablarnos precisamente de energía, de Óscar Carpintero sobre economía ecológica y de Joaquim Sempere sobre el último punto de que hemos hablado, las alternativas a la crisis civilizatoria en que nos encontramos. Se puede encontrar más información en nuestra página web: <http://www.espai-marx.net/ca?id=7825>.

Allí estaremos. Gracias de nuevo. Hablabas antes de algunas referencias...

Estas por ejemplo.

El documento que ha servido de base a nuestra discusión: <http://es.scribd.com/doc/126243673/21st-Century-Snake-Oil-Why-the-U-S-Should-Reject-Biofuels-as-Part-of-a-Rational-National-Security-Energy-Strategy>

“En busca de un milagro” de Richard Heinberg: <http://www.resilience.org/stories/2012-02-22/en-busca-de-un-milagro-los-l%C3%ADmites-de-la-%E2%80%98energ%C3%AD-neta%E2%80%99-y-el-destino-de-la-sociedad>

Dos de los blogs más interesantes sobre los problemas energéticos más un grupo de discusión en Facebook:

“Crisis energética”. El blog de la AEREN: <http://www.crisisenergetica.org>.

Solo por poner un ejemplo, enlace una discusión sobre el tema de las algas como biocombustibles: <http://www.crisisenergetica.org/forum/viewtopic.php?showtopic=28385>

The Oil Crash. El blog de Antonio Turiel uno de los principales especialistas en nuestro país: <http://crashoil.blogspot.com>

También solo para dar una muestra, una entrada sobre los agrocombustibles: <http://crashoil.blogspot.com/2010/06/los-limites-de-los-biocombustibles-el.html>

Debate sobre energía: un grupo en Facebook con recopilación de novedades, algunos debates: <http://www.facebook.com/groups/157095551027528/>

**Muchas gracias. Cerramos muy bien con estas referencias.
No sé si podremos con todas ellas pero lo intentaremos.**

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

VII
Entrevista a Luis Vega
Sobre *La fauna de las falacias*
“El sentido común no es una garantía de éxito, pero la falta de sentido común es una apuesta por el fracaso, en este caso por el engaño y el error.”

Catedrático de lógica de la UNED, director de la revista digital *Revista Iberoamericana de Argumentación*, profesor visitante de diversas universidades (Cambridge, UNAM, UAM, Nacional de Colombia, CEAR,...), autor del mejor artículo sobre el papel de Manuel Sacristán en la historia lógica en España, Luis Vega Reñón es uno de los grandes lógicos, filósofos de la lógica y teóricos de la argumentación de nuestro país. Autor de numerosas publicaciones, cabe destacar entre ellas: *La trama de la demostración* (1999), *Las artes de la razón* (1999), *Si de argumentar se trata* (2007). Ha sido también coeditor, junto a Paula Olmos, de *Compendio de lógica, argumentación y retórica* (2012).

El libro en el que hemos centrado nuestra conservación ha sido editado en 2013 por Editorial Trotta.

Tengo que empezar, el agradecimiento como lector me obliga a ello, felicitándote por tu excelente libro. Es un verdadero regalo para todos nosotros. Empiezo por el título si me permites. ¿Qué es una falacia?

Una falacia es un producto discursivo que puede presentarse en el lenguaje o en otros soportes de comunicación }por ejemplo, visuales o mixtos, como un póster o un anuncio publicitario o incluso un video. En el libro entiendo por falaz el discurso que pasa o se quiere hacer pasar por una buena argumentación y en esa medida induce a error pues, en realidad, se trata de un falso (seudo-)argumento, o de una argumentación fallida o fraudulenta.

¿Fauna de las falacias? ¿Hay tantas? ¿Existe alguna clasificación que te satisfaga?

El título quiere resaltar no solo su proliferación sino su calidad de “organismos vivos”, vivientes en medios como el lenguaje. Se contraponen a los catálogos habituales que suelen recoger ejemplos fósiles }conservados de manual en manual} o especies disecadas, sólo útiles a efectos escolares. Estos recursos didácticos guardan con el estudio de falacias reales y efectivas una relación similar a la que tendría un álbum de cromos con la salida al campo, la visita a la selva o siquiera al zoo cuando se quiere conocer la vida animal.

Por lo que se refiere a las clasificaciones, hay muchas; pero, a mi juicio, ninguna satisfactoria. Entre mediados del s. XIX y principios del s. XX, ya hubo algunos lógicos británicos (De Morgan, Joseph) que consideraron una pasión inútil la empresa de catalogar los errores discursivos y las falacias.

Para colmo, lejos de ser organismos en peligro de extinción, son un género de notable vitalidad evolutiva y en expansión: por ejemplo, la vida parlamentaria del s. XVIII trajo consigo la aparición de las falacias políticas que denunciara Bentham; el moderno desarrollo de la deliberación pública desde finales del s. XX está dando lugar a nuevas matrices de usos y estrategias falaces en el discurso público; y, en fin, a ver qué nos deparan las nuevas técnicas de información y comunicación del discurso electrónico.

¿Nos citas algunos autores que hayan hecho aportaciones esenciales en este ámbito?

Creo que los diez autores y textos recogidos en la segunda sección de la segunda parte del libro marcan las contribuciones más significativas en la historia de las falacias, dentro del pensamiento occidental, por su carácter fundacional o por su carácter representativo.

Por recordar a los más importantes en el primer caso, mencionaría a Aristóteles, Bacon, los autores de la *Lógica* de Port-Royal, Stuart Mill y un uruguayo de la primera mitad del s. XX, Vaz Ferreira, poco reconocido. En estos nuevos tiempos en que han renacido los estudios en torno a la argumentación, el “clásico” es Charles L. Hamblin, cuyo libro *Fallacies* (1970) aún espera traducción al español. ¿Alguien se anima?

No puedo recoger el guante pero llamo también la atención sobre ello. Las falacias, señalas, no sólo han sido un tema tradicional en la historia de los estudios sobre la argumentación sino que “han desempeñado un papel de primer orden en su renacimiento durante la segunda mitad del siglo XX”. ¿Por qué?

Hay diversos motivos, unos de orden teórico y otros de orden práctico. En este segundo sentido, conviene recordar los movimientos estudiantiles de los años 60 en los campus californianos, por ejemplo, y su interés por el análisis crítico del discurso acerca de la guerra de Vietnam, las marchas antirracistas o las cuestiones de género, empezaron a exigir una formación distinta de la confiada tradicionalmente a la lógica formal: de ahí proceden alternativas como la Lógica informal o el Pensamiento crítico. Uno de los primeros focos disciplinarios que, en parte, animaron y, en parte, guiaron este nacimiento fue justamente la atención a las falacias del discurso gubernamental y a la contaminación ideológica del discurso público establecido. La atención giró desde los ejemplos convencionales de la lógica estándar, más o menos etéreos o si quiere “matemáticos”, hasta

la realidad de los argumentos cruzados en el campus o en la prensa y los debates públicos.

Paralelamente, desde el punto de vista teórico, el estudio de las falacias aprovechó este impulso para abrir una vía franca de abordaje de abordaje de los problemas de análisis, discriminación y evaluación del discurso que marcaron los primeros pasos de la lógica informal en los años 70, en Canadá y USA, y de otras corrientes como la pragmadialéctica en Ámsterdam a principios de los 80.

La parte I del libro, copio tus palabras, “está dedicada a considerar los problemas y las alternativas teóricas y filosóficas que se debaten actualmente acerca de las falacias”. Sé que la pregunta es muy general pero permíteme pedirte a pesar de ello la máxima concreción. ¿Nos podrías dar algún ejemplo de esos problemas que se debaten? ¿Cuáles serían los más importantes?

Al no haber en la llamada “Teoría de la argumentación” }que no es una *teoría* en sentido propio, sino un campo de estudios} un cuerpo sistemático de resultados y métodos establecidos, es difícil convenir en cuáles son los problemas más importantes. A mi juicio, unas cuestiones capitales son las evaluativas y normativas: ¿Por qué la argumentación falaz no se reduce a un mero error y suele acarrear un juicio y una sanción crítica? ¿Por qué argumentar bien en vez de hacerlo mal y de modo falaz, cuando este recurso no deja de tener muchas veces éxito?

Por otro lado, las perspectivas actualmente más reconocidas son unas clásicas, como la lógica, la dialéctica y la retórica, y otras más modernas como pragmática y la socio-institucional. Cada una de ella destaca un aspecto crítico de las falacias: la lógica, por ejemplo, su condición de pruebas fallidas o fraudulentas; la dialéctica, su violación de alguna regla del debate racional, etc. Pues bien, otro problema capital y abierto consiste en determinar 1º, cómo se relacionan estos diversos aspectos en discursos falaces reales, y 2º, cómo podrían llegar a integrarse en una meta-perspectiva coherente si no unitaria.

¿Existe actualmente alguna teoría de las falacias que sea satisfactoria? ¿Puede haberla?

A esto apuntaba lo que recién estaba diciendo. No la hay, aunque haya contribuciones y sugerencias prometedoras, pero falta abordar y cerrar problemas como los que acabo de mencionar. ¿Puede haberla? Como sabes, las pruebas de imposibilidad solo se dan en matemáticas. Quizás puede haberla, pero por el momento no se la espera. Volviendo a la imagen de la fauna animada, no hay un catálogo sistemático y establecido de las especies de falacias }pese a la proliferación de sucedáneos didácticos o escolares}, es decir: en este campo de estudio aún no ha nacido un Linneo. Entonces, ¿cómo pensar en una teoría general y efectiva, cómo esperar para mañana un Darwin?

Argumento incorrecto, falacia, paralogismo,... ¿son términos sinónimos?

Nuestro término 'falacia' proviene del étimo latino 'fallo' que tiene dos significados interesantes: (i) fallar; (ii) defraudar, engañar. Los dos concurren en nuestra idea de falacia. En el primer caso, cuando se trata de un fallo no deliberado, de un error discursivo prácticamente inadvertido, caemos en un paralogismo. En el segundo caso, cuando se trata de un fraude discursivo que busca engañar o sacar ventaja en una discusión frente a un oponente o ante un jurado o ante el público, incurrimos en un sofisma. Sofismas y paralogismos marcan los extremos de un continuo en el que discurren las falacias, se asemejan al dolo y la culpa respectivamente en el terreno jurídico. Toda falacia es un argumento en cierto sentido incorrecto, un mal argumento. Pero no todo mal argumento es una falacia. Las falacias añaden la condición de pasar o hacerse pasar por un buen argumento y la consecuencia de ser no solo erróneas sino inducir a error.

Los humanos, por naturaleza, ¿somos más bien un animal racional o un animal falaz o cuanto menos fácilmente seducible por falacias?

Creo que somos animales discursivos y, en este como en otros campos, tan dotados para la virtud como para el vicio. Hay psicólogos experimentales que se desesperan ante el mal comportamiento de sus sujetos a la hora de resolver determinados test de razonamiento y de comprensión y resolución de problemas. Hay filósofos analíticos que dictaminan que estos resultados son irrelevantes para la atribución de racionalidad o irracionalidad. Lo cierto, al parecer, es que, por decirlo en términos de Kahneman, a veces tenemos que pensar rápido, casi de modo reflejo, y a veces podemos pensar despacio, de modo reflexivo: es muy posible que en el primer caso nos veamos inducidos por sesgos y atajos lógicamente falaces. Pero, por una parte, también esto ha contribuido a la pervivencia de la especie humana. Y por otra parte, según la teoría dual de sistemas, en ambos casos podemos portarnos racionalmente o al menos razonablemente bien, aunque sea de modo distinto en cada caso.

Un capítulo, el 3 de la primera parte, tiene un título carrolliano: "Las falacias a través del espejo de la teoría de la argumentación". ¿Existe una teoría de la argumentación satisfactoria a través de la cual podamos ver, oler y separar el mundo de las falacias?

Como ya he sugerido antes, en este contexto se entiende por *teoría de la argumentación* un campo transdisciplinario de estudios abierto a diversas perspectivas (pragmática, lógica, dialéctica, retórica, institucional). Todas nos ofrecen aspectos específicos y complementarios entre sí del mundo falaz, pero ninguna es autosuficiente para reconocer

toda suerte de falacias o de maniobras discursivas falaces. Por lo demás ninguna de ellas en particular, ni todas ellas en conjunto, nos deparan un procedimiento efectivo de reconocimiento previo. Así pues, aquí como en otros campos, tendremos que seguir aprendiendo de los errores propios o ajenos.

“Si llueve las calles mojan; las calles están mojadas. Luego ha llovido”. Falaz nos decían, es una falacia formal como un castillo de grande. ¿Existen las falacias formales en tu opinión?

No. La condición de falaz }discurso capcioso y con capacidad de inducir a error} no es desde luego una propiedad formal, no se preserva o se mantiene por la forma lógica como ocurre, por ejemplo, con la validez lógica. Si un argumento es lógicamente válido, lo son igualmente todos los argumentos de la misma forma. En realidad, la validez es formal porque es una propiedad no tanto de ese argumento dado como de la clase de los argumentos de su misma forma. En cambio, de la eventualidad de que un argumento sea falaz no se sigue que sean falaces todos los argumentos de la misma forma.

A ver, a ver.

El ser falaz no es una propiedad de una clase de argumentos, sino de un argumento o incluso de su uso en un contexto concreto: hay usos falaces de argumentos válidos. Así como, desde luego, hay usos no falaces de argumentos inválidos. Imaginemos esta situación: en Tarifa ha aparecido el cadáver de N. Era de dominio público que M y N, por un problema de herencia, se habían amenazado de muerte. M es detenido y acusado de homicidio. Su defensor argumenta: “Si M hubiera estado el día de autos en Tarifa, habría podido matar a N. Pero M no estuvo en Tarifa }de hecho se pasó todo el día muy lejos de allí, en Pontevedra}. Luego, M no ha podido matar a N”. Bien, se trataría de otra “falacia formal”: la de negar el antecedente, pareja a la tuya de afirmar el consecuente. Sin embargo, a mi juicio y a reserva de nuevos datos, no deja de ser una buena coartada. Como también sería una conjetura razonable, a falta de otras noticias, pensar que las calles amanecen mojadas porque ha llovido por la noche y sabemos que el servicio de limpieza municipal está en huelga. Salvo para confundir las cosas, ¿de qué sirve seguir con la cantinela escolar de las “falacias formales”?

De las perspectivas clásicas y actuales que citas en el capítulo III, ¿cuál te parece más interesante, más fructífera?

Depende del caso considerado. Cuando se trata de un argumento textual aislado, puede ser muy pertinente su análisis lógico. Pero cuando se trata de un debate, de una argumentación dialógica, cobra especial importancia la interacción dialéctica entre las dos partes involucradas o incluso la deliberación y su perspectiva socio-institucional si el objeto de debate es una cuestión de interés y de dominio público. Por regla

general, el examen del discurso desde la perspectiva socio-institucional es el más complejo y envuelve criterios procedentes de las otras perspectivas. Así como la perspectiva retórica puede involucrar criterios dialécticos y lógicos ¿quién sostiene aún que, en el terreno del discurso argumentativo, la retórica y la lógica no se hablan o son irreconciliables?, y entre las reglas de juego dialécticas se cuenta la corrección lógica.

Se te ve muy interesado en los últimos años en asuntos de la lógica del discurso civil. ¿Qué hay detrás de ello? ¿Un interés lógico, una finalidad política, una inquietud lógico-filosófica?

Las tres cosas, amén de una más: es el campo en el que posiblemente se encuentren las contribuciones hispanas, es decir autóctonas y en español, más interesantes a la lógica. Pienso, por ejemplo, en contribuciones tan dispares como la de Vaz Ferreira al reconocimiento de los paralogismos y la de Alchourrón al estudio lógico de las obligaciones condicionales rebatibles, de singular importancia para la ética, el derecho y la filosofía de la razón práctica. Aparte de estos intereses lógicos, también está clara la posible repercusión sociopolítica en terrenos como el de la deliberación pública y a la luz de programas como el de una democracia deliberativa. Y, en fin, ¿cómo no preocuparse por la suerte del discurso civil si este discurso público es el aire que respiramos y en el que (mal)vivimos como agentes discursivos pretendidamente razonables?

La parte II del ensayo “contempla la construcción histórica de la idea de falacia”. Has seleccionado diez textos relevantes. Empiezas por Aristóteles y saltas a Tomás de Aquino. ¿Diecisiete siglos sin aportaciones en este ámbito que sean relevantes?

Quienes pudieran haber contribuido de modo original y específico, como los estoicos, los retóricos grecolatinos o los juristas romanos, no concedieron especial atención a la idea de falacia. Tampoco se detuvieron en ella críticos tan sagaces como Sexto Empírico. En fin, las contribuciones más precisas discurrieron en la órbita aristotélica, como las de Galeno o el comentador Alejandro. E incluso dentro de esta tradición, las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles no merecieron especial atención ni siquiera por parte de Boecio, hasta el punto de que la primera noticia expresa de su traducción se debe, al parecer, a Burgundio de Pisa en torno al año 1173. Pero, en fin, ya se sabe que en historia el valor de este tipo de argumentación por el silencio es siempre provisional y relativo.

Entre los seleccionados, Benito Jerónimo Feijoo. ¿Qué te parece importante de este autor en este ámbito?

No tiene tanta importancia teórica o filosófica como crítica y práctica. En este sentido cuenta con una doble virtud o mérito: por un

lado, la asunción del papel de desengañador, es decir, del compromiso de denuncia y depuración de creencias públicas erróneas; por otro lado, la opción por una lógica natural no exenta de lucidez, frente a una impenitente tradición escolástica, y por el lenguaje común frente al latín académico, pues como él mismo dice a propósito de su designio de desengañar al público: “no sería razón, cuando puede ser universal el provecho, que no alcanzase a todos el desengaño”. La contribución de Feijoo recogida en el libro puede considerarse una muestra de lógica informal del discurso civil.

Otro de los seleccionados es Schopenhauer. No es frecuente verlo en libros de la filosofía de la lógica y teoría de la argumentación. ¿Dónde reside la importancia de este autor a veces caracterizado como destacado filósofo irracionalista?

En este contexto su importancia reside en su “maquiavelismo preventivo”, una estrategia que el propio Schopenhauer parece reducir al absurdo cuando hace declaraciones como ésta: «Si existieran la lealtad y la buena fe, las cosas serían distintas. Pero como no se puede esperar esto de los demás, uno no debe practicarlas pues no sería recompensado. Lo mismo sucede en las controversias. Si doy al adversario la razón en el momento en que éste parezca tenerla, no es probable que él haga lo mismo en caso contrario. Más bien acudirá a medios ilícitos. Por tanto, yo debo hacerlo también». Basta generalizar esta estrategia para advertir que es inviable. Sería algo parecido a generalizar la sospecha y el fraude en el mundo del comercio: ¿quién va a vender o comprar algo si supone de entrada que la otra parte lo va a engañar, de modo que ha de anticiparse y utilizar mercancía averiada o moneda falsa? Peor aún, ¿cómo distinguir lo lícito de lo ilícito, la buena argumentación de la falaz, si toda sería falaz de modo que a fin de cuentas no tendríamos un contraste para identificarla?

Le citaste antes pero me permito insistir. Carlos Vaz Ferreira es un autor, poco conocido para mí, que aparece repetidas veces en tu ensayo. Hablas muy elogiosamente de su *Lógica viva* y le dedicas incluso un capítulo. ¿Quién fue Carlos Vaz Ferreira?

Vaz Ferreira (1872-1958) fue un filósofo uruguayo con cierta proyección cultural e intelectual en el pujante Montevideo de la primera mitad del siglo XX. Su influencia se hizo sentir en varios y diversos campos: la ética y la filosofía política, la jurisprudencia y las cuestiones de género, la enseñanza universitaria. También quiso desempeñar en cierto modo un papel de desengañador del discurso público y, en este sentido, su *Lógica viva* es la contribución más notable a la lógica informal del discurso civil en español. Para su desgracia, entre los años 30 y 60, la lógica por antonomasia era la lógica formalizada del discurso lógico-matemático, de modo que esta obra de Vaz se tornó invisible, así

como su incipiente investigación crítica sobre los parallogismos y los errores discursivos. Creo que va siendo hora de recordar esta investigación y desarrollarla.

Una pregunta de marchamo básicamente ciudadano: ¿se cometen muchas falacias en la vida pública española? ¿Con consciencia o inconscientemente?

Se cometen muchas, desde luego. Y de todos los tipos, torpes y deliberadas. La propaganda comercial, política, religiosa, etc., es un medio de manipulación discursiva y por tanto una fuente de falacias. Entiendo manipulación en el sentido fuerte de incluir estas tres condiciones: (i) *interés propio*, de modo que el manipulador persigue por esta vía un interés propio que puede no coincidir con los intereses del manipulado; (ii) *opacidad*, de modo que los intereses y propósitos del manipulador están ocultos o son inaccesibles para el manipulado; (iii) *dependencia*, de modo que el manipulado se ve inducido a responder en el sentido pretendido sin que medien ni advertencia ni consentimiento por su parte. Pero quizás no sean tan deplorables las falacias concretas, por ejemplo pretender que un argumento contra la veracidad de B es argüir como hace C “lo que siempre ha sido verdad, siempre será verdad, y lo que siempre ha sido mentira, siempre será mentira, y lo que es mentira es lo que dice B”, alegación que no pasa de ser una simpleza. Más lamentables son las actitudes que revela este tipo de discurso vacío y reiterativo, la pretensión de convencer a la gente {o tenerla callada} no por razonamiento sino por aburrimiento, y las consecuencias de incumplir de modo casi sistemático ciertas condiciones básicas del discurso público, como las que se siguen de eludir cualquier rendición de cuentas. En el primer caso, se trivializa y deteriora el discurso público; en el segundo caso, se falta además al respecto a los conciudadanos.

Danos un consejo si no te importa. ¿Qué debemos hacer para evitar que se nos cuelen como buenos argumentos lo que son falacias o desarrollos narrativos, argumentativos o explicativos afines? ¿Hay alguna vía de demarcación mecánica?

No hay un procedimiento mecánico o efectivo de identificación del discurso falaz: las falacias no llevan marcado un estigma en la frente. Las hay incluso parecidas a lo que antaño se llamaban “espíritus animales”, incitaciones que se dejan sentir antes que definir. Por otra parte, es muy comprometido esto de “dar consejos cuando para mí no tengo”. Pero me aventuraré con dos sugerencias. Una es que no conviene creer todo lo que se nos dice y menos cuando se nos dice en tono excluyente o intimidatorio: nunca está de más repasarlo por nuestra cuenta. Y si algo no nos cuadra, discutirlo y pedir razón. Como decía Bertolt Brecht al hacer la loa del estudio: “Repasa tú la cuenta, que la tienes que pagar. Apunta con el dedo a cada cosa y pregunta: Esto, ¿de qué?”. La otra sugerencia es acudir a nuestra experiencia discursiva

y al sentido común: el sentido común no es una garantía de éxito, pero la falta de sentido común es una apuesta por el fracaso, en este caso por el engaño y el error.

Después de agradecerte, una vez más, tu generosa disposición, ¿quieres añadir algo más?

Bueno, Salvador, solo se me ocurre darte una vez más las gracias por tu interés y atención, y expresarte mi reconocimiento por esta nueva ocasión de volver a pensar y aclararme sobre lo que he pensado. No solo eres un gran amigo, sino un constante estímulo.

[VOLVER AL ÍNDICE](#)

Este libro se acabó de componer aproximadamente un siglo después de que Lev Tolstói señalara un punto básico, esencial incluso, que aquí damos en traducción de Aníbal Peña, en *Contra aquellos que nos gobiernan*:

“La luz eléctrica, los teléfonos, las exposiciones universales, todos los jardines de la arcadia con sus conciertos y sus diversiones, los cigarros y las cajas de cerillas, los tirantes y hasta los automóviles... todo eso me parece muy bien, pero que desaparezcan para siempre todas esas cosas juntas con los ferrocarriles y las fábricas de telas y de paños, si para hacer perdurar todos esos manantiales de placeres y de comodidades, en provecho de una minoría privilegiada, el novena y nueve por ciento de la humanidad debe permanecer en la esclavitud y continuar muriendo por millones a consecuencia del trabajo que se le impone. Si para que Londres y Petersburgo aparezcan iluminados por la electricidad, si para que se eleven los magníficos pabellones de una exposición o para

que podamos admirar bellos colores y finas telas, se precisa que algunas vidas humanas se destruyan o se abrevien o se echen a perder, alúmbrense Londres y Petersburgo con gas o aceite, que no haya más exposiciones, que no se fabriquen telas preciosas. Si algo importa verdaderamente es que sobre la Tierra no quede rastro de la esclavitud que ha consumido tantas vidas humanas. Los hombres verdaderamente civilizados preferirán siempre viajar a caballo en lugar de servirse de las vías férreas, que causan tantos muertos porque sus propietarios estiman menos costoso pagar indemnizaciones a las familias de esas víctimas que variar el trazado de sus vías. La divisa de los hombres verdaderamente civilizados no será: *Fiat cultura, pereat justicia*, sino: *Fiat justicia, pereat cultura.*”